HENRI H. STAHL

ESEURI CRITICE
DESPRE CULTURA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ



EDITURA MINERVA
București — 1983

INTRODUCERE

Înfăţişez, în volumul de faţă, cîteva texte în legătură cu problema „specificului naţional" românesc, unele recent scrise, altele mai vechi dar încă inedite şi cîteva mai de mult publicate prin reviste astăzi greu de găsit. Toate cuprind comentarii asupra uneia din temele esenţiale ale culturii noastre, cea privind viaţa rurală, folclorică, socotită de foarte mulţi ca singura păstrătoare a culturii noastre tradiţionale.

Căci în adevăr, se pare că, dacă vrem să avem certitudinea că în istoria culturilor, pe plan universal, putem veni şi noi cu un aport valoros, nu avem altă soluţie decît să acceptăm ideea că neamul românesc există cultural în special prin făptura social-culturală a „satului", adică a folclorului şi a etnografiei sale.

Lumea oraşelor există şi îşi are şi ea propriile ei valori, care nici ele nu trebuiesc şi nici nu pot fi contestate, căci şi din rîndurile urbanilor au răsărit gînditori care îşi au locul lor de cinste în istoria culturală a omenirii.

Ne putem mîndri cu faptul că numele lui Dimitrie Cantemir se află înscris în fastele Academiei din Berlin din veacul al XVIII-lea, că istorici ca A. D. Xenopol, Nicolae Iorga, Vasile Pârvan sau sociologi ca Dimitrie Gusti se bucură de faimă internaţională. Ne mîndrim şi cu mulţi alţii, care, în multe domenii, au fost promotori ai unor direcţii de prim rang. Ne mîndrim mai ales, pe drept cuvînt, cu faptul că gînditorii noştri au putut rea-

liza, sau in tot cazul au dorit s-o facă, o sinteză între răsărit și apus, așa cum ne îndemna dealtfel poziția geografică și mersul istoriei noastre. Dar toți acești urbani, dacă ar fi fost cetățeni ai altor nații, crescuți în școli străine, ar fi putut foarte bine să fie tot atît de mari savanți, reprezentînd însă alte caractere naționale decît cele românești.

Căci orașele noastre nu au caracter specific național, populația lor fiind amestecată, loc de adăpost a cîți s-au putut refugia aci, după căderea Bizanțului, dar și loc de cucerire, prin migrație năvălitoare, ale unor neamuri venite de la est și de la vest. Specific românesc nu rămîne a fi socotit decît satul, populația rurală, care, ca strat de fund, modest, tăcut, mult răbdător, dar extraordinar de tenace a reușit să supraviețuiască, păstrînd tradiția unei limbi și a unei culturi occidental latine, degradată, ruralizată, totuși suficient de puternică încît să constituie ceea ce s-a numit „o enigmă și un miracol al istoriei".

Ca atare cercetătorii vieții sociale românești, fie ei istorici, filozofi, geografi, psihologi, sociologi s-au rezemat pe temelia aceasta solidă a satului tradițional, adică a masei de populație vorbitoare de grai neolatin. Se înscriu pe această linie „ruralistă", curente culturale întregi, precum cea „latinistă", „junimistă", „sămănătoristă", și „poporanistă" precum și personalități de seamă ca Titu Maiorescu, Mihai Eminescu, Nicolae Iorga, Vasile Pârvan și mulți alții, nu de a doua mînă, ci figuri de seamă, hotărîtoare în istoria noastră culturală.

Dezbateri purtate în jurul acestei probleme au fost multe, neexistînd gînditori în țara noastră care să nu și-o fi pus-o, încercînd să o caracterizeze și să o explice. Problema era cu atît mai stringentă cu cît era legată de însăși soarta, nu numai a culturii noastre, ci a însăși ființei noastre naționale, în ce are ea „specific" românesc, folclorul și etnografia putînd servi drept argument în luptele sociale, atît interne cît și externe, față de alte neamuri.

Odată cu unirea țărilor române într-un singur stat național, după primul război mondial, cînd problema de temei era tocmai realizarea unui stat „național", creato-

rii noştri de cultură au avut cu atît mai mult obligaţia de a studia naţiunea lor, nu numai sub forma unei „sociologii a naţiunii“, cum a preconizat-o Dimitrie Gusti, dar şi pe plan filozofic-cultural.

Distingem aci doi gînditori care au avut legătură directă cu problema culturii noastre populare, care merită a fi luaţi în seamă, între ei existînd asemănări certe dar şi deosebiri fundamentale. Asemănări, în sensul că, preocupaţi de problemele filozofice cele mai grave, au avut prilejul să-şi pună întrebări şi cu privire la fenomenul folcloric, îmbinînd cercetarea erudită cu o creaţie pur literară, fie în versuri, fie în proză, uneori amestecînd, din păcate, rigoarea cercetării cu efuziunile lirice nestăvilite. Deosebiri în sensul că unul e preocupat de probleme de estetică, punînd accentul pe chestiunea „stilului“, celălalt urmărind elucidarea unor texte de istorie a religiilor, punînd accentul pe „sacru“.

Este vorba, după cum s-a putut ghici, de Lucian Blaga şi Mircea Eliade, din care, din nefericire, numai unul mai trăieşte încă. Îi alegem pentru un dublu motiv: mai întîi pentru că elaborările lor sînt de o calitate deosebită, astfel că depăşirea lor nu poate fi asigurată decît printr-o cunoaştere, amănunţită şi critică, a gîndirii lor şi in al doilea rînd şi mai ales pentru că tezele susţinute de ei au astăzi încă ecou în lumea noastră, operele lor fiind retipărite, mereu citate şi luate drept model.

Cu filozoful Lucian Blaga, încă de multă vreme, am mai purtat oarecari polemici. Cam acre, dar pe care acum le voi relua pe un ton pe care l-aş vrea mai potolit, obiectiv critic. Voi căuta să arăt că Blaga, atunci cînd construieşte teoria sa a „satului-idee“ şi a „apriorismelor româneşti“, continuă pe alţii, care de asemeni au încercat să descrie şi să explice caracterele specifice ale „geniului naţional“, plecînd de la credinţa că pînă mai de curînd satele noastre trăiau încă într-un paradis folcloric. De asemeni, Blaga repetă şi credinţa acestora că e suficient a fi copilărit într-un sat pentru a pătrunde în toate tainele lui, în special, adaugă dînsul, pentru că numai în timpul „copilăriei“ îţi e deschisă calea judecăţilor mitologizante, devenind astfel uşoară filozofarea despre filozofia populară românească.

De asemeni mă voi ocupa de Mircea Eliade, cu care am avut o lungă și bună prietenie, față de care păstrez intacte vechile mele sentimente de prețuire, dar căruia cred că i se cuvine o analiză critică, cu scopul de a i se arăta ce am fi dorit să aflăm de la acest mare erudit și ce totuși nu găsim în operele lui.

Voi adăuga și o serie de alte texte menite, în gîndul meu, să precizeze punctul meu de vedere, care s-ar dori „științific", cuprinzînd preocupările „filozofice" ale lui Blaga și cele „teologice" ale lui Eliade, dar și depășindu-le prin integrarea lor în complexul fenomenelor reale, constatabile prin cercetare directă, la teren, pe viu. Ele conțin o serie de indicații care ar putea fi de folos celor care, de aci înainte, s-ar dedica unor asemenea studii; importante pentru că în afară că aduc o contribuție la disciplina științelor sociale, au și meritul de a trezi la viață vechea problemă a specificului nostru național, care este nu numai de pur interes științific, ci are încă și aspecte de imediată utilitate. Dar atît față de unul, cît și față de celălalt va trebui scos în relief faptul că nici unul nu a cunoscut prea bine satul despre care totuși filozofează; și mai mult decît atît, că ei afirmă răspicat că nici nu au avut nevoie să-l studieze pe căile științifice indicate de disciplinele sociale. Este chiar ciudat să constați cum refuză acești doi gînditori să meargă pe căile științei, unul afirmînd că, făcînd parte din fenomenul românesc, e suficient să se autoanalizeze, celălalt spunînd că istoria religiilor reprezintă cheia pentru corecta înțelegere a specificului românesc. Dealtfel, ei nu sînt singurii cercetători ai problemelor culturale adoptind acest punct de vedere. Sînt foarte mulți cei care cred că metodele științifice de analizare a vieții social-culturale a oamenilor nu dau satisfacție deplină, preferabile fiind cele ale „filozofiei". Acestea ar fi atît de sigur ducătoare la scop, încît nici nu ar avea nevoie de verificări experimentale, mulțumindu-se cu sentimentul euforic al acordului gîndirii cu ea însăși.

Părtașii acestui punct de vedere sînt deci în totală contradicție față de cei „științifici", între aceste două tabere stabilindu-se o relație de reciprocă detestare.

Filozofii dispreţuiesc pe oamenii de ştiinţă pentru îngustimea lor de vederi, meschina lor mulţumire cu mînuirea, fecundă, dar mioapă, a empiriei, cu renunţarea la atacarea marilor probleme care nu se pot verifica experimental, cu refuzul lor de a căuta esenţele ultime ale fenomenelor, cu negarea posibilităţii unor explicări finale şi definitive, prin invocarea unor „principii" putînd fi exprimate printr-o formulă unică, decisivă.

La rîndul lor, oamenii de ştiinţă acuză pe filozofi că se complac în vagul unor concepte neracordabile la empirie, plutind în vid, înlocuind recea judecată cu o imaginaţie metafizică, exprimîndu-se prin metafore, efuziuni lirice şi ditirambe, fiind în plus amatori de termeni stranii, parcă anume construiţi ca să pună pe gînduri pe cei neiniţiaţi, gata să confunde stilul confuz cu gîndirea adîncă. În felul acesta, filozofii sînt consideraţi a fi constructori de vaste eşafodaje de abstracţii stînd în echilibru instabil. Sau se arată speriaţi de evenimentele istorice, „haotice" şi „lipsite de sens", recurgînd la un refugiu într-o lume imaginară, mitologică, socotită ca cea mai superbă creaţie spirituală a omenirii.

Optarea pentru soluţia fugii de realitate şi de metodele ştiinţifice de cunoaştere, s-ar părea că are unele rădăcini biografice căci sînt oameni care au o capacitate cu totul deosebită de a judeca în abstract, nu numai în domeniul matematicilor ci şi al filozofiei, pe cînd alţii nu au decît darurile necesare pentru a analiza şi clasa fenomenele empirice.

Aceasta schematic vorbind, căci în realitate toţi oamenii au cîte ceva din ambele daruri : filozofii judecă totdeauna pe baza unei cunoaşteri a empiriei, iar ştiinţificii, după ce au cunoscut empiric, se ridică pînă la teoretizări foarte abstracte. Cumpănirea spre una sau spre alta din atitudinile posibile, ştiinţifice sau filozofice, rezultă deci iniţial dintr-o optare aparent deliberată, în fond determinată de biografia fiecăruia în parte. Înclinarea precumpănitoare spre ştiinţă sau filozofie depinde în bună parte de grupele sociale în care gînditorii au apucat să trăiască, începînd cu cel al propriei familii, apoi cu grupul celor cu care au copilărit, cu profesia

din care şi-au cîştigat existenţa şi mai ales cu societatea globală faţă de care au trebuit să ia poziţie.

E vorba deci mai întîi de procesul de „enculturaţie" graţie căruia făptura biologică a omului este transformată în „animal social" şi apoi de poziţia de luptă socială a cetăţeanului, mai ales atunci cînd ceva din viaţa socială îl supără sau îl nelinişteşte.

În tot cazul, cuprinsul gîndirii oricărui gînditor despre viaţa socială în genere este determinat de propria lui viaţă socială. Astfel, cine a făcut, de pildă, precum Lucian Blaga, liceul german, apoi seminarul teologic ortodox de la Sibiu (fie şi numai constrîns de împrejurări) va purta în mintea lui, pentru tot restul vieţii, pecetea felului de a gîndi teologal, ortodox, răstălmăcind în acest sens pînă şi amintirile lui din copilărie. Pe cînd dimpotrivă, cine, preoum Mircea Eliade, a urmat în prima sa tinereţe şcoala gîndirii orientale, învăţînd sanscrita şi filozofia religioasă indiană, va rămîne pentru totdeauna ucenic al acestui mod de a pune problemele culturii. Dar atît unul cît şi celălalt se arată nemulţumiţi de viaţa lor socială, tînjind după o altă lume, pe care şi-o croiesc „utopic" potrivit imaginaţiei lor, după cum vom vedea, pentru Blaga prin alungarea din realitate a tot ce nu e problemă de „stil" sau pentru Eliade, a tot ce nu este „sacru", de fapt amîndouă atitudinile reprezentînd moduri de evadare dintr-o realitate neplăcută.

Încercările lor de a lămuri „specificul naţional" sau măcar de a contribui la cunoaşterea a ceea ce este esenţial în cultura neamului românesc arată, aşadar, o fugă de realitatea brută, cuprinzînd şi bun şi rău, o „spaimă" faţă de ea ; fugă zadarnică totuşi, pentru că problemele pe care şi le vor pune, cercîndu-le dezlegarea, le vor fi impuse de această realitate socotită „haotică" şi „spăimîntătoare" ; în „utopia" lor răzbat astfel, ca în orice utopie, realităţile concrete, problematicile reale pe care le impune societatea istorică în care se află cuprinşi, fără a-i întreba nimeni dacă sînt sau nu de acord cu această situaţie.

Aceleaşi tulburătoare probleme se pun şi celor care, optînd pentru o poziţie ştiinţifică, găsesc că este mai bine să se resemneze cu realitatea aşa cum este ea şi să

încerce să o cunoască prin cercetare științifică cît mai corect cu putință, utopia lor în măsura în care va fi, nu va avea însă caracter „retrospectiv“ adică urcînd pînă la vremea de acum o sută și mai bine de ani, ca la Blaga sau pînă la „illo tempore“ ca la Eliade, adică nu numai în preistorie ci și pînă în vremurile mitologice cînd au avut loc cosmogonia, antropogonia și sociogonia omenirii, tinzînd spre o escatologie profană, de tipul utopiilor visînd societăți viitoare perfecte.

Dar oricare ar fi sistemele de gîndire ce se aplică faptelor (filozofice, teologice sau științifice), ele au în comun problema bazei lor documentare, cunoașterea adică a fenomenelor despre care este vorba. În analiza oricărui gînditor, pornirea trebuie deci făcută de la verificarea solidității bazei informaționale pe care își bazează raționamentele, continuată apoi prin cea a acurateței logice cu care informațiile sînt interpretate.

În condiții optime, bine ar fi dacă orice documentare ar fi făcută în lumina gîndirii, adică strînsă anume ca să confirme, infirme sau să amelioreze o anume ipoteză, să intre adică în mecanismul unor raționamente experimentale. Mersul de la empiric la teorie și, în paralel, de la teorie la empiric se cade a fi un proces continuu, de du-te vino, de la concret la abstract și invers. Orice slăbiciune în culegerea informațiilor precum și orice defect în gîndirea despre aceste informații anulează sau, în tot cazul, minimalizează seriozitatea muncii intelectuale.

În condiții optime ar trebui ca muncile de colectare a documentelor și cele de interpretare, să fie executate de unul și același cercetător, căci numai în felul acesta s-ar putea asigura convergența completă dintre gînd și informație. Sînt însă foarte rare cazurile în care aceste două operațiuni paralele pot fi făcute de una și aceeași persoană. De cele mai multe ori oamenii de știință se împart în două categorii : unii culeg informațiile și alții le interpretează. E și firesc să fie așa atunci cînd un gînditor vrea să-și fundamenteze teoriile pe o documentare completă, adică pe suma a tot ce se știe, atît din istoria omenirii cît și din ce putem afla din viața popoarelor contemporane. Multe din ele, cele așa-numite „primitive“, trăind în alte continente decît cel european,

este deci fatal ca ei să se bazeze pe o informaţie străină, pe care n-au putut-o culege ei înşişi.

De fapt avem nenumărate exemple de cercetători care s-au folosit exclusiv de asemenea informaţii, aflate în cărţile bibliotecilor sau în vitrinele muzeelor, care n-au făcut şi nici măcar n-au încercat să facă o anchetă pe seama lor şi care totuşi au dat la iveală opere de capitală importanţă ştiinţifică. Este ştiut ce însemnătate au cercetările sociale al unor Morgan, Tylor, Frazer, Durkheim, Mauss, şi mulţi alţii. Lectura lucrărilor celor care, într-un fel sau altul, s-au preocupat de aceleaşi teme pe care le urmăreşti tu însuţi, este obligatorie şi se cuvine a fi dusă pînă la erudiţie.

E de notat, de aceea, că atît Lucian Blaga cît, mai ales, Mircea Eliade care, au avut prilejul să ia contact cu marile centre cărturăreşti ale lumii, au putut ajunge a fi „erudiţi". Blaga şi-a luat astfel doctoratul în filozofie la Universitatea din Viena pe tema „Kultur und Erkenntnis" şi apoi a luat contact şi cu alte centre occidentale, în cursul carierei sale diplomatice, fără totuşi să părăsească definitiv ţara, aşa cum a făcut Mircea Eliade, care a plecat foarte de tînăr în India, studiind acolo pe lîngă profesorii şi bibliotecile locale, pentru a pleca apoi de tot, la o anume vreme, mutîndu-se în occidentul care i-a permis să ducă mai departe, în condiţii optime, studiile sale de istoria religiilor, ceea ce era exclus să poată face în cadrul bibliotecilor noastre, deznădăjduitor de sărace.

Dar în tot cazul legitimitatea acestor metode de exclusivă documentare în biblioteci şi muzee încetează atunci cînd domeniul tău de cercetare este propria ta ţară.

În speţă, cei care pleacă sau măcar pun temei pe o cunoaştere a vieţii social-culturale a satelor româneşti nu ar trebui să uite că aceste sate le stau la îndemînă cu întreaga lor bogăţie de fapte vii. A te baza doar pe ce au văzut şi înţeles alţii din aceste sate, avînd alte gînduri şi urmărind alte scopuri decît ale tale, chiar dacă nu sînt, cum se întîmplă prea deseori, simpli amatori improvizaţi, ci sînt folclorişti sau etnografi, este o greşeală pe care e regretabil că au făcut-o atît Blaga cît şi Mircea Eliade. Sîntem convinşi că dacă ei ar fi luat

contact sistematic cu realitățile noastre rurale, ar fi putut afla lucruri care au scăpat altora, de natură să le adîncească și să le mărească sfera lor de gînduri.

Dar chiar și acelor cercetători care sînt obligați a folosi doar informații de a doua mînă, vorbind despre societăți din alte timpuri sau alte continente, sînt convins că o prealabilă trecere prin școala cercetărilor făcute direct, pe viu, nu le-ar putea strica. Contactul cu realitățile concrete îți permite să adîncești cercetarea pînă la limita ei extremă, rezultatul fiind, așa cum poate confirma orice profesionist al anchetelor sociale, că ești obligat să încetezi de a avea o încrederea deplină, oarbă, în părerile răzlețe obținute de la unul sau altul din informatorii tăi interogați la teren, ele putîndu-se preta la interpretări diverse, contradictorii, nefiind de luat în considerare nici măcar sub beneficiu de inventar. Asemenea informații nu au valoare decît făcute în condițiile stricte ale tehnicilor de anchetare a opiniei publice, adică în cantități de masă statistică, anume organizate astfel încît să poată asigura un oarecare grad de probabilitate acceptabilă. De asemenea, experiența de teren, riguros făcută și sistematic repetată, te învață că „memoria" noastră este sursă de sistematică autoinducere în eroare, ea necuprinzînd decît o antologie săracă, din elementele unor fenomene trăite păstrînd doar ceea ce se potrivește cu preocupările noastre, uitînd ce nu ne place, exagerînd dimpotrivă cele care sprijină prejudecățile noastre.

Poate că este un defect de gîndire rezultat al unei deformări profesionale specifice sociologului anchetator de teren, care mă face să cred că oricît de necesară ar fi documentarea de bibliotecă, totuși ea rămîne doar o sursă de a doua mînă, extrem de nesigură, trebuind deci să fie supusă unei critici atente. Căci în adevăr una sînt faptele concrete și alta sînt ideile despre aceste fapte, adică descrierea lor prin fraze puse pe hîrtie. Căci ceea ce găsim în cărți sînt numai idei despre fapte, adeseori doar idei despre idei. Foarte rareori putem folosi consemnări ale unor cercetători de profesie, care măcar știu să descrie analitic fenomenele observate, să le arate și semnificația, adică „înțelesul" și în plus să stabilească și

condițiile sociale care le-au determinat precum și efectele ulterioare pe care le-au avut.

De cele mai multe ori consemnările de care putem dispune sînt ale unor martori întîmplători, fără disciplină științifică, care fie că e vorba de credințe, obiceiuri, supersitiți, moravuri sau acte colective, ceremonii sau instituții, notează doar ce li s-a părut interesant, straniu sau pitoresc, fără să aibă pregătirea necesară ca să înțeleagă, ca filologi, cuvintele pe care le aud, muzicologi ca să noteze melodiile, coregrafi ca să priceapă dansurile și sociologi ca să descifreze sensul proceselor sociale.

De obieci, cei care consemnează asemenea fenomene sociale sînt străini de țara în care se află doar în calitate de călători ocazionali, ale căror consemnări sînt însoțite de interpretări fanteziste, nedemne de luat în seamă, nici măcar cu titlu de ipoteze plauzibile.

Dealtfel, nici informatorii care ne dau știri despre propria lor țară nu sînt într-o situație mai favorizată. Dacă sînt orășeni, lucrînd în mediul rural vor fi aproape în aceeași situație ca a unor cercetători străini. Iar dacă sînt ei înșiși originari de la sat vor suferi de miopia specială a „nativilor“ cărora li se pare că ce se întîmplă în mediul lor natal e atît de firesc, încît nici nu mai merită a fi luat în seamă.

Se adaugă, ca sursă de eroare, faptul că acei cercetători care nu au o problematică proprie, care adică nu își pun alte întrebări decît cele la care s-au gîndit și alții, se mărginesc să repete ce au mai constatat cei dinaintea lor. În legătură cu fiecare problemă există întotdeauna cîteva teme clasice care se repetă de la autor la autor, pînă ajung a fi banalități lipsite de sens. Astfel, în domeniul vieții culturale a românilor este tradițională analizarea cîtorva teme clasice precum „doina“, „miorița“, „dorul“, „frunza verde“ în jurul cărora, se construiesc tot felul de comentarii de către toți cei care au prilejul de a-și spune părerea despre „specificul național“ al românilor, începînd de la elevii de liceu pînă la academicienii cei mai notorii.

O adevărată psihoză copleșește astfel gîndirea tuturora, centrată pe cîteva idei fixe pe care cu părere de

rău constatăm că le vor avea în vedere şi filozofii de care ne ocupăm acum, Blaga şi Eliade, de la care, ar fi fost totuşi de dorit să avem şi puncte de vedere mai noi, care au scăpat altora, dar pe care ei desigur le-ar fi surprins dacă ar fi luat contact cu terenul dat fiind că puteau interpreta materialul românesc din puncte de vedere cu totul originale.

Aceasta arată că în adevăr contactul cu viaţa reală ar putea fi rodnică, mai ales celor cu minţile aplecate spre gîndirea abstractă, dornici şi capabili de a construi nu numai idei din idei, ci şi din fapte. Avea dreptate N. Iorga cînd susţinea că orice tînăr care se întoarce cu studii făcute în străinătate ar trebui silit să facă o baie de fapte. Şi avea dreptate şi D. Gusti cînd socotea că orice tînăr ieşit din şcolile universitare e bine să facă o practică în mijlocul realităţilor sociale, căci „faptele", „realităţile empirice" sînt singurele care îţi pot forma un mod de gîndire care nu te mai lasă să încerci evadări lirico-metafizice spre lumile fanteziste pe care le creează orice minte cînd e lăsată în voia ei.

Imaginea lui Anteu şi a puterii lui, izvorîtă din contactul cu pămîntul, n-ar trebui să fie uitată niciodată.

PARTEA ÎNTÎI

DIN ISTORIA FOLCLORISTICII ROMÂNEȘTI

Cap. I. CURENTE ȘI VECHI PUNCTE DE VEDERE

1. ASPECTUL FOLCLORIC AL PROBLEMEI

Oricine are prilejul să ia contact, la el în țară, cu oameni de alt neam sau, călătorind, să trăiască printre străini, își dă lesne seama că neamul lui nu seamănă cu al altora. Nu e vorba numai de deosebiri de limbă, ci și de alte multe feluri de a fi : reguli de purtare, moravuri, mentalități.

Dealtfel, este ajutat în a-și forma o părere de existența unei opinii publice care îl îndrumă spre anume judecăți gata făcute, folclorul oferindu-i o serie de locuțiuni și anecdote, deseori tot atît de hazlii pe cît de nedrepte, puse pe seama mai tuturor neamurilor cu care am venit mai deseori în contact, unguri, sași, evrei, greci, bulgari și mai ales țigani, din toate rezultînd că toți cei care nu sînt români pot fi caracterizați prin calificative de ocară, ca fiind proști, îngîmfați, șireți, fricoși ș.a.m.d. [1]

Ba pînă și diferitele soiuri de români, deosebiți după provincia lor, au dat naștere unor „porecle" și caracterizări specifice, făcîndu-se deosebiri între : trocari și regățeni, moldoveni, munteni, olteni, mocani, bîrsani, vrînceni, moroșeni, momîrlani, cojani, țuțuieni, și mulți alții, mai mărunței [2].

---

[1] Vezi, de pildă, Artur Gorovei, *Popoarele balcanice în folklorul românesc*, *Analele Academiei Române*, Seria III, Tom XI, Mem 4, 1942.

[2] În această privință foarte interesante sînt însemnările lui Ion Conea despre *Ce este și ce se cheamă Oltenia*. (în *Re-*

Aceste „specifice naționale", așa cum rezultă ele din folclorul nostru, constituiesc un capitol interesant de psihologie populară, lipsit însă de orice valoare științifică. În geneza acestor caracterizări recunoaștem, în cele mai dese cazuri, împrejurări de luptă, de rivalitate și concurență, puțin potrivite deci unei viziuni nepărtinitoare.

Problema se schimbă — nu însă complet — atunci cînd cei care încearcă să stabilească diferitele specificități naționale sînt oameni de știință care vor să se sprijine pe fapte bine controlate, nu numai pe impresii ivite în toiul luptelor. Dar și acești cărturari nu au încotro: ei tot în condiții de lupte sociale vor avea de lucrat; lupte sociale numai de la națiune la națiune, ci și de la o clasă socială la alta.

2. TEORII NĂSCUTE ÎN FOCUL LUPTELOR SOCIALE

a. Școala latinistă

Este bine știut ce lupte înverșunate au fost purtate în Transilvania de către maghiari împotriva românilor, potrivit unei psihologii specifice.

Mai întîi, maghiarii și-au dat prea bine seama de faptul că, la origine, ei n-au fost decît un neam de nomazi, veniți din fundul Asiei, înspăimîntînd Europa pînă în extremul ei occident, prin raziile lor jefuitoare, care nu au luat sfîrșit decît tîrziu, după ce au fost înfrînți în bătălia de la Leichsfeld în 955, abia atunci fiind siliți să se astîmpere, așezîndu-se în cîmpia Panoniei, catolicizîndu-se și încărcîndu-se cu o „misiune apostolică", adică de luptă împotriva rivalilor lor pecenegi, cumani și tătari, precum și a schismaticilor ortodocși. Cînd au cucerit Transilvania, maghiarii nu puteau fi decît un număr restrîns de ostași, astfel că s-au aflat în situația paradoxală de a fi stăpînii unei populații localnice, co-

---

vista Fundațiilor Regale, Anul XI nr. 2, din 1. II. 1944). Mult mai ciudată e teoria lui H. Sanielevici care, în eseul său *Moldoveni, munteni, ardeleni*, caută explicarea diferențelor în alimentația deosebită ale diverselor regiuni și „rase" în preistorie, în vol. *Probleme sociale și psihologice*, București, 1920.

ltoare ca număr, grăitoare de limbă romanică. Minoritate dominantă doar politic, în calitatea lor de neam uceritor, ei trebuiau să se justifice în fața propriilor ochi, cea ce nu puteau realiza decît negînd populației locale, adică românilor, orice drept, nu numai politic ci și de autohtonie, susținînd că această masă de populație, demografic majoritară, existentă în Transilvania, era tîrziu venită din Balcani sau de încă mai departe, așezîndu-se peste drepturile lor de primi ocupanți ai unei țări găsită goală de populație.

Teoria aceasta, care se naște dintr-un sentiment de nesiguranță în drepturile lor de cuceritori, a luat și continuă încă a lua, uneori, forme așa-zis „savante", potrivit cărora neamul oropsit al „valahilor" ar fi fost caracterizat nu numai prin lipsa lor totala de drepturi istorice, dar și prin defecte psihologice, culturale, fiind un neam de păstori nomazi, prin firea lor meniți a fi „iobagi", nedemni de a fi considerați „națiune" politică.

Evident, cărturarii românilor, de îndată ce au avut posibilitatea, au răspuns printr-o contrateorie, care era de fapt nu numai o bravadă, ci și un atac direct la drepturile istorice ale ungurilor, cît și la calitatea lor de „neam ales", în drept deci de a revendica o preeminență politică. Românii au susținut deci că sînt de origine pur latină, urmașii direcți ai coloniștilor romani, deci descendenți ai unui neam stăpîn al lumii, nici pe departe putîndu-se compara cu puhoaiele de triburi asiatice care au năvălit cîndva peste limitele imperiului. Cuceriți, românii din Transilvania au păstrat totuși neșterse caracteristicile lor naționale latine. Nu numai limba vorbită, dar și folclorul, obiceiurile și moravurile, toate arătînd caracterul latin al neamului.

Se cunosc exagerările acestei școli „latiniste", armă de luptă, în apărare și în atac, a acestei majorități de populație românească trăind sub exploatarea nemiloasă a minorității politice maghiare. Studiul limbii și al folclorului a ajuns astfel a fi nu numai o îndeletnicire a cîtorva savanți, ci și o îndatorire patriotică a preoților, învățătorilor sătești, precum și a intelectualilor orășeni, de orice profesie ar fi fost.

Cu atît mai mult, cînd folcloriştii au putut face dovada că folclorul din Transilvania este aidoma cu cel din Moldova şi Muntenia, faptul a servit drept argument pentru o întreagă mişcare de „iredentă", la început pur culturală, pînă la urmă manifest politică.

b. **Curentul tracizant**

Dar, împotriva acestei teorii a latiniştilor, maghiarii au ridicat argumentul că dacii, chiar dacă nu au fost exterminaţi de romani, ci ar fi rămas locului, neretraşi peste Dunăre de către Aurelian, ei tot nu ar fi putut învăţa latineşte în decurs de mai puţin de 200 de ani cit a durat stăpînirea romană în Dacia.

Împotriva acestei teorii, pe lîngă argumentele temeinice aduse de savanţii români, e de semnalat şi naşterea unui nou curent cultural, care, supralicitînd pe cel latinist, a susţinut că drepturile noastre de autohtonie pe pămîntul Daciei şi întreg caracterul nostru naţional derivă de la daci, invocîndu-se astfel o antichitate mai mare decît cea romană, aceşti daci la rîndul lor trimiţînd la o antichitate încă mai adîncă, cea a tracilor şi de aci încă mai departe, pînă în preistorie. Populaţia autohtonă a Daciei a trăit astfel necurmat pe acelaşi teritoriu, care îi este de baştină. Romanizarea, prin cucerirea lui Traian, nu a fost decît un incident al istoriei, fără de vreo covîrşitoare importanţă, căci dacii nu au avut nevoie să înveţe latina de la romani de vreme ce limba lor era ea însăşi o limbă latină. O pre-latină, desigur, o latină arhaică ; totuşi latină, derivată direct din sanscrită. Străvechile strămutări de populaţii iraniene, în drumul lor spre Europa, au dat naştere, pe rînd, limbilor slave, apoi celor tracice şi abia pe urmă celor elene şi romane. Limba tracă ar fi avut deci un caracter latin prin excelenţă. Nu dacii au învăţat latina de la romani, ci romanii au învăţat limba lor de la traci, întocmai ca şi grecii.

Nu e locul, aci, să analizăm această teorie tracică (sau pelasgică, cum îi spunea N. Densuşianu). Subliniem numai faptul că această teorie servea să arate că românii nu au nevoie de girul Romei ca să-şi dovedească dreptul de autohtonie asupra pămîntului Daciei.

Cel mai de seamă reprezentant al acestui mod de a vedea a fost Niculae Densuşianu, un foarte serios istoric, de mare erudiţie şi harnic editor de documente, căruia i s-a tipărit, postum, în 1913, un voluminos op de 1152 de pagini, *Dacia preistorică* (de o enormă erudiţie, spăimîntătoare atît prin vastitatea ei cît şi prin imaginaţia fără frîu cu care este făcută exegeza documentelor). Ce ne interesează în locul de faţă este însă numai faptul că N. Densuşianu foloseşte nu numai izvoarele istorice şi cele arheologice, ci şi o cantitate enormă de materiaIuri folcloristice, de versuri populare şi informaţii, strînse de diverşi cercetători dar şi de dînsul personal, cu ajutorul unui „chestionar" asupra căruia ne vom opri într-un paragraf special. În tot cazul, acest mod de a vedea originea etnică a românilor a dat naştere unui curent cultural, am putea chiar spune unei „tracomanii", adoptat fiind de o serie de mărunţi amatori improvizaţi care mai mult au încurcat problema decît au contribuit la lămurirea ei. A-l urma pe Densuşianu în lucrările lui de mare erudiţie era, evident, interzis vulgului. În schimb, supralicitarea ideii că dacii vorbeau latina a cîştigat adeziunea multora, care au învinuit pe istoricii oficiali de miopie intelectuală, dat fiind refuzul lor de a adera la psihoza „tracomaniei", susţinută de oameni de litere precum I. Al. Brătescu-Voineşti, sau politicieni, precum Nicolae Lupu, care, de pildă, în broşura sa despre *Originea românilor* (1941) se arată entuziasmat pînă şi de lucrarea unui Marin Bărbulescu-Dacu, care susţinea, nici mai mult nici mai puţin, decît că dacii vorbeau sanscrita. Pe această cale au mers dealtfel o sumă de epigoni, tîrzii, dintre care, excepţional, cîte unul mai pregătit şi mai la curent cu problemele lingvistice şi istorice, masa lor fiind însă alcătuită din autodidacţi de o regretabilă nepregătire.

Drept exemplu de cercetător tracoman ceva mai serios îl putem cita pe George Onciul, folclorist, convins de realitatea unor rădăcini preistorice ale culturii noastre naţionale. Dînsul publică în 1934 o broşură de 55 de pagini, *Colinda — analiză — deducţii — concluziuni*, în care, după multe „savante" dar chinuite analize filologice, menite să lămurească dacă „colinda" derivă din

romanicul „kalendae“, sau din slavicul „colienda“, ajutat fiind însă și de „instinct“ și ținînd seama de melodiile colindei, nu numai de textul lor, ajunge la concluzia că ele nu sint nici latine, nici slave ; ci cu mult mai vechi, fiind „o datină și un nume care ne-au rămas dintr-o țară și de la popoare care nu știau încă nici de Traian, nici de legionarii romani, dar nici de slavi : popoarele din ținuturile trace de dinaintea venirii lui Traian“. De asemenea, e trasă concluzia că termenul de colindă o fi latin „dar prin părțile noastre nu a fost adus de romani, originea ei trebuind căutată în cultura proto- sau pre-latină, limba vorbită aci fiind comună tracilor, elenilor și latinilor. Cum însă termenul de colindă există numai în țările noastre se cheamă că nu noi am luat colinda de la kalendae, ci dimpotrivă latinii și elenii au luat de la noi acest termen“. Surprins de această senzațională afirmație, autorul el însuși își încheie lucrarea cu exclamația de mirare : „O ce veste minunată...!“

3. TEORIA FOLCLORULUI CA DOVADĂ A EXISTENȚEI NAȚIONALE

Atît cei crescuți la școala latinistă cît și „tracizanții“ au căutat și găsit în folclor argumente pentru a-și susține teoriile. Ei se încadrau astfel într-un mult mai larg curent cultural european, dat fiind că și alte națiuni au practicat folclorul in același scop al dovedirii drepturilor lor naționale.

Ba, după părerea istoricilor problemei, însăși geneza folcloristicii trebuie pusă în legătură cu această împrejurare socială, care a făcut ca la un moment dat, în procesul de formare a națiunilor moderne, să se invoce existența folclorului ca dovadă peremptorie a existenței poporului care i-a dat naștere.

Istoricii patrioți, revoluționari, luptători pentru depășirea stadiului „feudalist“ și crearea unui stat modern, descoperiseră în „popor“ un izvor de inspirație protestatară împotriva unui stat și a unei societăți cu care nu puteau fi de acord. Se știe că o sumă de patrioți luptind pentru drepturile naționalității lor au mers pînă la falsificări patente, inventînd, ca Macpherson în 1762, un

inexistent Osian irlandez, bard al națiunii sale oropsite. Aceasta nu înseamnă că munca celor dintîi folcloriști nu ar fi dat totuși roade. Am fi ingrați dacă nu am recunoaște marilor înaintași întreg meritul lor. Dar sîntem datori a nu uita că, în încercările lor de a fundamenta filosofic descoperirea pe care o făcuseră și anume existența unei culturi populare, ei au recurs cu toții, în fond, la o teorie a „Volksgeist"-ului, adică la o proslăvire a „etniei", concepută mistic, ca un „strat mumă", ca o „matcă" (stilistică ori ba) a creației populare.

Fiecare etnie în parte, fiecare „neam" își avea, potrivit acestei concepții, o cultură originală și specifică. Individualitatea esențială a neamului dădea naștere unei culturi funciar deosebită de cea a celorlalte neamuri. Rolul, ba chiar datoria fiecărui cercetător era de a arăta că și națiunea, poporul său, *există*, de vreme ce are o cultură populară proprie. Revendicările de politică națională trebuiau deci să găsească un sprijin în publicațiile de folclor, de lingvistică și de etnografie.

S-au repetat astfel și la noi situațiile în care se aflaseră cu mult mai înainte neamuri, cum fuseseră irlandezii cu Osianii lor, dar și germanii cu foarte temeinicul Grimm și ale lui „Rechtliche Volksthumer" sau sîrbii, cu Bogisici ba chiar și la noi, unde pînă și Anton Pann, e în oarecare măsură, un fel de Gheorghe Lazăr în genul lui.

Dar în special este de subliniat importanța „căuzașilor" pașoptiști, care cum vom mai vedea, au dat o deosebită importanță folclorului, ducînd în special în străinătate o luptă de propagandă națională, convingînd pe străini de drepturile noastre naționale prin folosirea textelor folclorice, o baladă ca *Miorița* reușind, de pildă, să stoarcă lacrimi lirice unor oameni de talia lui Michelet sau Quinet, în favoarea românilor.

4. TEORIA CLASEI ȚĂRĂNEȘTI CA SINGURA PĂSTRĂTOARE A SPECIFICULUI NAȚIONAL

În condiții de luptă socială s-au simțit năpăstuiți nu numai românii din Transilvania, ci și țăranii din Muntenia și Moldova, care în veacul al 19-lea mai erau încă

supuşi unei exploatări feudale exercitată de o clasă boierească. Ţăranii se ştiau însă „oameni ai pămîntului“, pe care îl munciseră din generaţie în generaţie, simţindu-se a fi singuri ei de naţie română, spre deosebire de boierii şi arendaşii lor, toţi socotiţi a fi străini, ciocoi, venetici, fanarioţi, aduşi de vînt şi de soarta rea. O afirmau nu numai prin folclorul lor, dar şi prin viu grai, ori de cîte ori aveau prilejul să o facă, precum în comisia proprietăţii din 1848 sau în Divanurile ad-hoc de mai tîrziu.

a. Teoria folclorică a paşoptiştilor

Cărturarii din rîndul micilor boieri, aflaţi în rivalitate cu cei mari, luptînd pentru constituirea unui stat naţional modern, deci şi pentru lichidarea relaţiilor feudale, au căutat sprijin în clasa ţărănească, preluînd şi întărind această credinţă a ţăranilor despre ei înşişi, recurgînd în acest scop nu numai la dovezi istorice, ci şi la mărturia folclorului, proclamat a fi „sublim“ din toate punctele de vedere, meritind deci a fi cules, publicat, comentat, tradus în limbi străine, ca dovadă a dreptăţii luptei duse în favoarea ţăranilor. Paşoptiştii cei de vază au fost deci admiratori ai caracterului naţional al românilor, aşa cum rezulta el din datele folclorului. Nu numai Alecu Russo şi Alecsandri, dar şi Bălcescu, Kogălniceanu, Negruzzi, au fost culegători de folclor, deseori şi imitatori, mai mult sau mai puţin fericiţi, ai creaţiilor populare. În această privinţă, ciudata creaţie poetică *Cîntare a României*, ce s-ar fi vrut a fi un fel de epopee, gen Osian, în care e greu să desluşim ce e creaţia lui Alecu Russo şi ce e a lui Nicolae Bălcescu, rămîne un document semnificativ despre viziunea romantică a generaţiei din 1848, în care folclorul local se îmbină cu vizionarismul lui Lamenais. Covîrşitor de importante sînt publicaţiile folclorice ale lui Vasile Alecsandri, care încep de prin 1849—50 şi apar în volum sub titlul de *Poezii poporale — Balade (cîntice bătrîneşti)* în 1852, autorul lor grăbindu-se, în 1855, să le traducă în limba franceză, *Ballades et chants populaires de la Roumanie*.

Folosite deci ca material de propagandă națională, culegerile de folclor au stat însă și la baza celor dintîi încercări de exegeză cu privire la analizarea caracterului specific național al românilor. Astfel, încă din 1874, profesorul Ion Crăciunescu publică lucrarea sa *Le peuple roumain, d'après ses chants nationaux,* încercare de exegeză psihologic-estetică, ajungînd însă la cîteva concluzii de o desăvîrșită banalitate, precum afirmația că românul arată o dragoste deosebită față de natură, dovada invocată fiind deasa folosire a expresiei „frunză verde", precum și față de cai, ceea ce ar semnifica o fire războinică, o proslăvire a haiduciei, o aplecare spre erotism, spre spirit caustic ș.a.m.d. [1]

b. **Curentul „junimist" și „sămănătorismul"**

Partizanii revoluției din 1848 profesau nu numai o nețărmurită admirație față de folclorul românesc, pe care îl interpretau ditirambic, în fraze lirice, fără stavilă critică, dar se arătau entuziaști și față de propria lor operă politică, înfăptuită îndată după venirea lor la putere, după unirea Principatelor. De data aceasta însă, nemaiavînd nevoie de o propagandă prin folclor, idealul lor a fost dimpotrivă introducerea cît mai rapidă și mai deplină a tuturor instituțiilor „liberale" din Apus.

Societatea care a luat astfel naștere s-a dovedit a fi cu totul depărtată de „caracterul național" folcloric. Este îndeobște cunoscută problema contrazicerii dintre realitățile noastre sociale și instituțiile occidentale cu existență formală. În plus, aplicarea legii rurale din 1864, modificată esențial prin legile de tocmeli agricole, care încep încă din 1866, a dat naștere acelui așezămînt „monstruos" al neoiobăgiei, soldat cu seria de răscoale țărănești, deosebit de grave, punînd în joc chiar soarta noului stat, ajuns a fi „regat" și „independent".

De obicei, cînd o societate dă naștere la grave nemulțumiri, acestea se cristalizează în două direcții : fie prin visarea unei societăți viitoare, mai bune, fie, dimpotrivă, într-o dorință nostalgică de reîntoarcere la tre-

---

1 Jean Cratiunescu, *Le peuple roumain, d'après ses chants nationaux. Essai de littérature et de morale* (Paris, 1874).

cut. Cu ochii îndreptaţi spre viitor, au fost destul de puţini gînditori ; dar, şi aceştia, repede dezarmaţi, dată fiind lipsa unei clase muncitoreşti capabilă să-i susţină. Dimpotrivă, cei care doreau şi vedeau posibilă o reîntoarcere la vremurile patriarhale de altădată au fost destui, deşi mai mult „culturali“ decît „politici“.

În primul rînd e de citat curentul Junimii care, prin acţiunea lui Titu Maiorescu, a pus problema „formei fără fond“, adică a contrazicerii dintre formele instituţionale „străine“, copiate după model occidental şi fondul vieţii noastre sociale, rămas patriarhal. Altfel spus, întreaga suprastructură politic-juridică a statului contravenea în mod brutal realităţilor sociale efective, abătîndu-se flagrant de la ceea ce era „specificul nostru naţional“. Exponentul cel mai categoric al acestui mod de gîndire, reacţionar prin esenţa lui, e fără îndoială Mihai Eminescu, proslăvitor al trecutului şi ponegritor al prezentului. Mare admirator al folclorului, Eminescu deplîngea moartea lui sub impactul „modernităţii“ ; evocînd figura legendară a lui Mircea cel Bătrîn, măreaţă prin simplicitatea şi caracterul ei românesc, de nuanţă folclorică, sfîrşea prin a trece la imprecaţii de o rară violenţă ; „de-aşa vremi se-nvredniciră cronicarii şi rapsozii, veacul nostru ni-l umplură saltimbancii şi irozii“.

Pe aceeaşi linie tradiţională a deplîngerii părăsirii tradiţiei culturale locale se înscrie mişcarea *Sămănătorului*. Preţuind trecutul rural al ţării, sămănătoriştii şi-l închipuiau ca pe o imagine răsturnată a zilelor de azi, adică întocmai ca o lume în care toate păcatele prezentului erau înlocuite prin calităţile contrare. Întreg grupul sămănătoriştilor, de sub îndrumarea lui Nicolae Iorga, credea de datoria sa să proslăvească satul cel de demult, sat-ideal, în care stăpînul nu era un „arendaş“, ci un „boier de ţară“, părinte patriarhal al ţăranilor săi, care şi aceştia erau, toţi, buni gospodari, dreptcredincioşi, creatori ai unui folclor splendid, fără umbră de stricare a bunului gust şi a moravurilor.

Această proslăvire a trecutului folcloric a dat naştere unui puternic curent „ruralist“, adversar al oricărei influenţe culturale străine, stricătoare a specificului

nostru național, care ulterior a luat și o formă „poporanistă", răspîndită pe calea mai ales a revistei *Viața românească*" și sfîrșind prin a da naștere unui curent politic „țărănist", în special sub egida lui Constantin Stere.

Aproape întreaga mișcare culturală a ultimelor decade de dinaintea primului război mondial a stat sub înrîurirea acestei concepții retrograde, de tradiționalism cultural închis oricărui progres, care a avut însă meritul de a fi trezit un deosebit interes pentru folclorul și etnografia țării.

Dacă era adevărat, așa cum spunea Eminescu, că „unde vin cu drum de fier, toate cîntecele pier", o generație întreagă de oameni de cultură s-a grăbit să culeagă aceste cîntece înainte ca ele să piară. S-a născut, astfel, un vast curent folcloristic, de cele mai multe ori de cea mai proastă calitate, asupra căruia ne vom opri cîtăva vreme, dat fiind că, din păcate, ecourile lui mai dăinuie încă, fiind astfel necesar să se ducă împotriva lui o luptă în continuare, pentru a înlătura pe cei nechemați și a scoate în relief meritul celor care s-au străduit să transforme munca folclorului, din exerciții de entuziasm liric, în străduințí de seriozitate deplină.

Ne oprim, deci, pentru cîteva pagini, la ceea ce am numit a fi „folclorul patriotic".

Cap. II. CONCEPŢIA ROMANTICĂ A FOLCLORULUI

1. „FOLCLORUL PATRIOTIC" ŞI EXAGERĂRILE LUI

Vom analiza mai întîi cîţiva autori, folclorişti improvizaţi, pentru a scoate în relief unele din iluziile lor : aceea de a se crede „parte integrantă din fenomenul" folcloric şi ca atare încetînd a fi „folclorişti" pentru a deveni reprezentanţii autorizaţi ai folclorului, sau cum spunea C. Brăiloiu, în derîdere, să creadă că „le folclore, c'est moi" [1].

Mulţi din ei au muncit totuşi cu bună credinţă şi nu stă în intenţia noastră de a-i minimaliza. Dar lor li s-a adăugat de la o bucată de vreme — fenomen cu totul nou — o serie de cîntăreţi profesionişti, pe numele lor adevărat : *„gurişti"* (în tarafurile de lăutari), dar care, dînd recitaluri de cîntece naţionale, în ultima vreme, la Radio şi T.V., se consideră „rapsozi", deplin cunoscători ai folclorului autentic, deşi ei includ în repertoriul lor nu numai cîntece lăutăreşti, ci şi arii care nu se cîntă niciodată în taraf.

---

1 E de mirare, totuşi aşa este : nu numai folcloriştii lăutari au această pretenţie, ci şi personalităţi foarte grave, de la care ne-am fi aşteptat la mai multă severitate critică. Astfel revendică dreptul de a vorbi despre poporul român pentru faptul că au copilărit la sat, savanţi precum Dumitru Drăghicescu, Simion Mehedinţi şi mulţi alţii. Ne vom preocupa însă în special de Blaga, pentru că şi el teoretizează această absurdă metodă a documentării prin trăirea copilăriei la sat.

a. Mihail Vulpescu

Vom începe cu analiza unui asemenea cîntăreț de profesie, profesor dealtfel de canto și la Conservatorul din București care, în repertoriul său cuprinsese și cîteva „arii naționale", pe care le cînta și peste graniță cu texte traduse în franceză. În 1927 s-a simțit deci îndreptățit să publice un volum, *Les coutumes roumaines périodiques*[1], urmat apoi, în 1930, de un al doilea volum, *Cîntecul popular românesc*, cuprinzînd nu numai părerile lui despre specificul național, dar și sfaturi necesare altora, care ar dori și ei să meargă pe urma autorului în meseria de folcloriști.[2].

Am făcut (încă din 1932) acestui volum o aspră critică, din care cred că e util să reiau cîteva idei care, din păcate, își mai păstrează încă actualitatea[3]. Să pornim de la un pasaj care poate fi pus ca un motto valabil pentru întreaga serie de folcloriști de care ne ocupăm acum : Mihail Vulpescu povestește cum, aflîndu-se la Paris, descoperise în el darul sculpturii și lucrînd la o statuie, a simțit nevoia să cînte și atunci a improvizat o melodie fără cuvinte, care era o melodie populară românească ! De ce era „românească" ? Pentru simplul motiv că, deși departe de țară, „țîșnește din mine, în mod inconștient, o melodie care prezintă un ansamblu întreg de elemente constitutive cît se poate de tipice și de naturale", adică „o melodie clasică populară românească", căci „în mine, fiu de țară, din părinți, neam de neam cîntăreți și iubitori de muzică, nu a putut fi nici măcar stingherită vitalitatea ethnică a rasei mele" etc. etc. Cu alte cuvinte, Vulpescu ne asigură că el, mai mult decît un cercetător, este un reprezentant autorizat al folclorului român, adică folclorul românesc în persoană. Cum

---

[1] Michel Vulpesco. *Les coutumes roumaines periodiques. Etudes descriptives et comparées, precédees d'une preface de A. van Gennep, suivies d'une bibliographie genérale du folclore roumain*, Paris, 1927.

[2] Mihail Vulpescu, *Cîntecul popular românesc. Studiu introductiv. „O nuntă păgînă in comuna Lupșani"* (jud. Ialomița). *Cîteva indicii asupra muzicii bisericești*, București, 1930, p. 288. Cu o prefață, de N. Iorga.

[3] În *Arhiva pentru știință și reformă socială*, 1932, p. 763-765.

cîntă poporul român ? Ca dl. Vulpescu. Cum improvizează poporul român ? Ca dl. Vulpescu.

Aşa stînd lucrurile, problema de a şti ce este specific naţional în cultura noastră, veche şi nouă, se rezolvă „cu uşurinţă“ (pag. 36) nu atît „prin raportare la poziţia geografică a ţării noastre“, căci „omul ca şi planta nu-i decît un produs al pămîntului pe care trăieşte“ şi nici prin raportare la rasă (cu anumite „raportări la aşa-numitul fenomen civilizaţie“) (pag. 14), ci direct, cu ajutorul sentimentului intim naţional, dat fiind că sufletul românesc îl ştim ce este, toţi cei care îl iubim şi facem parte din neamul traco-daco-roman, peste care atîtea lifte păgîne trecură fără să lase urme. Dovezi altele, nu trebuiesc ; cine nu înţelege, nu este român.

Astfel, Vulpescu ştie deosebi perfect, în fiecare melodie, nu numai ce este latin, ci şi ce este trac şi slav. Sursele erudiţiei sale sînt însă ţinute secrete, de fapt ele rezumîndu-se la intuiţia celui care face parte din fenomen. În felul acesta, toate problemele folclorului se rezolvă repede şi elegant, în cîteva cuvinte. Astfel, problema „cum se nasc cîntecele populare“ este rezolvată în patru pagini ; „specificul în cîntecul popular românesc“ în 19 pagini, 15 fragmente de melodii şi 5 cîntece întregi. Paragraful „Influenţele străine în cîntecul popular românesc“ cuprinde o elucidare a chestiunii influenţei ţigăneşti într-o jumătate de pagină, a muzicii bisericeşti, tot într-o jumătate de pagină şi în trei cîntece. Acestei ultime probleme i se adaugă însă şi un „tablou comparativ“ constînd în transcrierea pe portativ a trei cîntece bulgare, trei ruseşti şi a unuia unguresc, care nu seamănă cu cele româneşti.

E atacată apoi, şi rezolvată, problema clasificării materialului muzical într-un sistem de „grupări de cîntece populare“, analizîndu-se tot atît de scurt, doina, balada, cîntecul de dor, cîntecul de jale, cîntecul de cerşit, bocetul şi, într-alt capitol, colindele şi încă în altul, jocurile naţionale. În sfîrşit, capitolul „Mijloace de execuţie ; instrumente“, cuprinde o pagină şi un sfert şi trei fotografii. Între problema „specificului“ şi „tabloul comparativ“, se intercalează trei pagini despre *Deşteaptă-te române*.

În aceste condiții, este clar că rapsodul Vulpescu, de vreme ce se crede o întrupare a specificului național, nu are nevoie de studierea realităților folclorice. Informatorii săi sînt în această privință semnificativi. Ei sînt folosiți doar pentru a îmbogăți repertoriul de melodii al rapsodului, alegîndu-le pe acelea care se potrivesc cu vocea lui și cu felul în care apreciază el frumusețea lor. Totuși, ținînd seama de apariția unor folcloriști mai pretențioși, Vulpescu îndeamnă pe alții să culeagă folclor in mod mai sistematic decît o face el, „în modul cel mai discret, dacă se poate ca lumea din sat să nici nu știe" (ceea ce arată cît de experimentat era acest folclorist în domeniul meseriei sale). Mai dă sfaturi și de felul cum trebuie înregistrate, „cu cea mai mare atenție, numele persoanelor, de la cine au fost auzite, ce virstă, ce poziție socială, dacă sînt de baștină sau venetici și de unde".

Personal Vulpescu este însă absolvit de aceste obligații, dată fiind identitatea sa cu folclorul. Astfel, luînd pe rînd melodiile pe care le publică, avem la pag. 17 o melodie fără nici o indicație. La pagina 21, o melodie culeasă „la cantina Reg. 21 infanterie de la Aurel Costescu Duca «cu vocea sa de bronz»", „în prezența d-lui Gh. Folescu și a fabricantului de ciocolată Zamfirescu". Doina Jianului de la pag. 25 este „notată după formele doinelor oltenești bine cunoscute încă", adică direct de Vulpescu de la dl. Vulpescu. Doina moldovenească de la pag. 34 e „auzită de la protosinghelul Gerontie, în 1907, cînd era ca spiritual la Seminarul Nifon din București"; ceea ce e duios ca amintire personală, dar și ca probă de „rigurozitate științifică în culegerea melodiilor poporului".

La pag. 48 *Puica-mi face-n deal cu mîna* e culeasă de la fratele lui Vulpescu. Cît privește melodiile străine, informatorii lui Vulpescu sînt surprinzători: cîntecele bulgărești și cele din regiunea Pultavei, le știe de la D-ra Iosefina dell Angello, iar cîntecul ucrainian de la „un grup de ucrainieni" care cîntau, desigur, în vreo cafenea din Paris.

Bazat pe o asemenea informație, dar mai ales pe faptul că face personal parte din fenomenul pe care il

studiază, Vulpescu ne dă informaţii, în lungi şi ditirambice poeme în proză (scrise mai mult sau mai puţin literar), despre te miri ce probleme. Astfel, ni se afirmă că „epoca fanarioţilor, cu moda ei, ajunsese, din punct de vedere muzical, să devieze pe la oraşe felul de exprimare muzicală românească“, ceea ce înseamnă că Vulpescu ştie care era, în epoca fanariotă, muzica de la ţară, muzica de la oraşe şi moda fanariotă. Lucru de mirare, căci aceeaşi cunoaştere domnia-sa singur declară că nu o mai are pentru epoca noastră, dat fiind că dînsul se întreabă cinstit dacă astăzi mai sînt sau nu bocitoare profesionale la sat.

La unele probleme ni se dau şi probe de erudiţie : refrenul „Leroilea, leroi, domnilea“ nu vine de acolo de unde, un filolog ca dl. Al. Rosetti, afirmă : căci autorul înclină a crede că acest refren este „strigătul obişnuit al Cruciaţilor cînd porneau la atac contra păgînilor“. Sau, dacă această afirmaţie nu vă place, atunci autorul vă îngăduie să mai credeţi că acest refren poate însemna un cîntec pentru Regele Regilor, Isus Cristos : „le roi le dominus“ pe limbă franceză ! Dealtfel, refrenul e pur trac şi este „un exemplu tipic de moştenire veche păgînă“ (p. 142).

Jocurile sînt şi ele declarate a fi unele trace (brîuleţul) şi altele romane (hora) ; iar instrumentele de asemenea sînt unele pur româneşti (drîmba), pe cînd altele, ca fluierul şi cavalul, ar fi de origine străină, „aceasta, pînă vom cunoaşte trecutul nostru şi pe acest tărîm să zic antic“ [1].

---

1 Leca Morariu, în broşura *Pentru cîntecul popular (Precizări)*, (Cernăuţi, 1933) socoteşte de asemeni că volumul lui Mihail Vulpescu e „o cap-doperă de diletantism“. Iar afirmaţia că melodia *Hai salcîm, salcîm de vară* e mai frumoasă decît *Simfonia IX-a* a lui Beethoven e o „patentă naivitate puerilă“, ca şi multe altele ale aceluiaşi autor. Leca Morariu nu atacă însă şi problema care nouă ni se pare esenţială : cea de înlocuire a analizei ştiinţifice prin „aparţinerea la fenomenul studiat“, care permite ceea ce Morariu numeşte a fi : „o tămîiere a orgoliului naţional“, adică o simplă demagogie ştiinţifică, adăugăm noi. Şi pentru că veni vorba de *Hai salcîm, salcîm de vară*, profit de ocazie pentru a îndrepta o regretabilă eroare pe care am făcut-o în volumul meu de *Amintiri şi gînduri* : folcloristul sas pe

b. C. B. Burileanu

În acelaşi stil deplorabil publică şi C. B. Burileanu, în 1936, o broşură de 104 pagini, *Între „frunză verde" şi Doine*, cu intenţia de a demonstra că termenul de „doină" nu e corect, adevăratul nume al cîntecului românesc fiind cel de „frunză verde".

Ca argument de bază invocă, cu deplină candoare, „calitatea mea de oltean", precum şi „darul meu de a cînta din gură olteneşte şi din vioară ca un lăutar român". „Cînt din vioară lăutăreşte de copil şi cu toate că mai tîrziu am făcut oarecari studii muzicale, am păstrat totuşi arcuşul lăutăresc, sub influenţa primilor mei maeştri, toţi ţigani de cort, din şatrele ce veneau vara la moşia părintească din Blahniţa, jud. Mehedinţi, la bătutul porumbului ori la secerat". Broşura este, dealtfel, închinată „lăutarului Ioniţă Dumitru din Blahniţa" („care, deşi ţigan, cînta totuşi româneşte").

După a sa părere, adevăratul cintec oltenesc se numeşte deci „frunză verde", iar nu „doină". Căci, „dacă cunoaşte cineva acest gen de muzică românească şi înainte de toate sufletul ţăranului român, va putea compune doine, presupunînd că are inspiraţie. Eu însumi am dat întîmplător peste o doină, adică am fabricat una, fără să vreau. Dar cine ar putea compune sau imagina un al doilea «frunză verde oltenesc»?!" Astfel că „noi oltenii nu primim să schimbăm numele cîntecului nostru plugăresc" care e „frunză verde" şi nu „doină". De asemeni, acest „frunză verde" nu se poate asemui nici cu cîntecele din şesul Munteniei care seamănă cu „marghiolul" balcanic. Dovada? „Eu n-am putut învăţa să cînt vreun mirghioloi, după cum n-am învăţat să cînt nici cîntecele noastre de şes, asemănătoare cu mirghioloiurile greceşti, tărăgănate, plîngătoare, cu văitări şi oftaturi lăutăreşti şi ţigăneşti. Nici unele nici altele nu s-au lipit de urechea mea de lăutar deprins fiind din tinereţe să cînt pe vioară cu suflet de român."

---

care îl admiram nu e Müller (cum m-a înşelat memoria), ci Gottlieb Brandsch autor al lucrării *Zur Metrik der siebenbürgische Volksweisen*, 1905, şi al acelei *Deutsche Volks kundeforschung in Siebenburger.*

c. C. I. Flinţiu

De aceeaşi meteahnă a substituirii cercetării ştiinţifice prin participare directă la fenomenul studiat, suferă şi C.I. Flinţiu, care în *Coregrafie românească* (1936) declară că lucrează „nu ca cercetător sau culegător de folclor, ci ca unul care am trăit şi am sîmţit intens întregul puls al vieţii săteşti, ca unul care, pînă la vîrsta de 24 de ani, mi-am petrecut viaţa printre ficiorii satului şi am luat parte activă la toate manifestările vieţii sufleteşti din sat" etc. etc. Fiind astfel în măsură de a cunoaşte fundamental rostul acestor creaţii ale geniului popular, a luptat apoi cu rîvnă şi prin toate mijloacele pentru răspîndirea şi înţelegerea lor, „bazat fiind nu pe cunoaşterea din văzute sau din auzite, ci prin faptul că le-am simţit şi le-am trăit în toată intimitatea lor, încă din fragedă copilărie", astfel că „n-am avut trebuinţă de a le culege, deoarece ele au fost şi sînt întipărite în sufletul meu."

Este apoi arătat întreg dispreţul autorului faţă de „intelectualii noştri" care nu vor putea înţelege niciodată adevăratul sens al cuvîntului *dor*, „cuvînt care însă pentru noi prezintă o atît de preţioasă valoare, o atît de profundă semnificaţie, cu largi cuprinsuri de duioasă simţire românească." Autorul, evident, consideră folclorul nostru mai bogat şi mai interesant decît cel al oricărui alt neam de pe suprafaţa pămîntului, dată fiind originea daco-romană a românilor.

d. G. T. Niculescu-Varone

Interesant e că folcloristul Flinţiu acuză de lipsă de rigoare ştiinţifică pe un alt folclorist, cu care seamănă totuşi ca un frate geamăn. E vorba de G. T. Niculescu-Varone, despre care spune următoarele: „Jocurile şi strigăturile care au semnul steluţei au fost comunicate d-lui G. T. Niculescu-Varone de către subsemnatul, în anul 1920, cînd eram student la Universitatea din Bucureşti. Acest lucru ţin să-l relev aici, atît pentru faptul că dl Niculescu-Varone le-a publicat în cartea *Jocuri româneşti necunoscute* fără să arate unde şi de la cine le-a cules, cît şi pentru aceea că la unele dintre aceste

jocuri a denaturat adevărul, fie prin introducerea de cuvinte care nu se întrebuinţează în partea locului, fie prin schimbarea numirii jocului, iar la unele strigături a făcut adaosuri şi înlocuiri de cuvinte fără rost."

Venim deci şi la folcloristul Varone care, trebuie s-o recunoaştem, este deosebit de harnic, propagandist entuziast fără astîmpăr, conferenţiar, care s-a străduit o viaţă întreagă să convingă pe săteni să înveţe folclorul autentic de la el.

De fapt, Varone s-a arătat a fi capabil şi de muncă meticuloasă, precum o dovedesc lucrările sale din 1930 *Jocuri româneşti necunoscute* (cu un indice alfabetic şi bibliografic al tuturor jocurilor noastre populare) şi cea din 1935, *Bibliografia poeziei noastre populare (Folklor român versificat, cuprins în volume şi broşuri. 1830—1935)*, care, la vremea lor, au fost utilizabile cu folos. Din păcate, acest autor este departe de a fi metodic, toate lucrările lui urmînd a fi puse sub semnul îndoielii, căci şi dînsul suferă de meteahna de a crede că el şi folclorul sînt unul şi acelaşi lucru, astfel că principala sursă de documentare a lui Varone este el însuşi. Dorinţa lui cea mai vie şi mai sinceră ar fi ca toată românimea să se convingă de frumuseţea „modelelor" pe care le înfăţişează dînsul, ca fiind perfecte şi ca atare să le adopte, astfel ca toată românimea să ajungă a fi o copie a imaginii pe care şi-o face dînsul despre cultura populară românească.

Numai că această imagine este superficială, făcută la întîmplare, cu mult entuziasm, dar cu totală nepricepere. Să dăm cîteva exemple ca să dovedim că, în locul unei cunoaşteri reale şi temeinice a fenomenului folcloric, Varone vine cu ce ştie el că ar trebui să fie acest folclor, inducîndu-ne astfel în eroare. De pildă, dînsul publică în volumul *Portul naţional românesc* (cităm ediţia a doua din 1933), la pagina 180, o fotografie pe care o însoţeşte cu următorul comentariu : „Români (fată şi flăcău) din comuna Fundul Moldovei, plasa Moldovei, jud. Cîmpulung (Bucovina)". E drept că fotografia a fost luată la Fundul Moldovei, în 1928, însă nu de Varone, ci de fotograful echipei de sociologie condusă de prof. Gusti. Iar personajele nu sînt o „fată şi un

flăcău", ci două studente surori ale Seminarului de sociologie a Universității din București. Oamenii și mai ales domnișoarele au deseori dorința de a-și face „suveniruri" fotografice, îmbrăcîndu-se în splendidul port din satul în care se află. De ce nu chiar și cu fantezia ca una din surori să se deghizeze în flăcău și să se fotografieze amîndouă surîzîndu-și una alteia? Însă Varone, cînd a cumpărat cu toptanul fotografii de la fotograful echipei, nu trebuia să uite că I. Berman era un excelent fotograf, dar nu etnograf și nici măcar memorie bună nu avea. Dînsul vindea Seminarului copiile fotografice făcute în cursul campaniilor de monografie sociologică, nu însă și clișeele. Așa că mai vindea și altora copii fotografice, fără a da indicații privind sursa lor, lăsîndu-se astfel înșelați mulți „cercetători" ai artei naționale (ca de pildă și profesorul Oprescu, care în volumul său *Peasant Art in Romania* (London, 1929) publică o fotografie provenită din aceeași sursă, a unei țărănci din Vrancea, care e de fapt din Andrieș, adică nu din Vrancea. E o superficialitate în documentare care nu e îngăduită celui care ne asigură, ca Varone, că alege documentele dintre cele „de care nu s-a ocupat nimeni pînă acum". Tot astfel, în lucrarea sa despre *Jocurile noastre naționale* (București, 1937, ediția 2-a), publică „42 de fotografii după text", în care sînt cuprinse alte 9 fotografii ale aceluiași Berman, adică tot din munca Seminarului de sociologie. Cea de la pag. 36, care ar trebui să fie „Sîrba jucată de ficiori (flăcăi) din comuna Șercaia, jud. Făgăraș", este însă din Drăguș. Iar „Hora la un han, în județul Muscel" de la pag. 55, este luată în Nerej-Vrancea. Chiar în cazurile cînd reporterul fotograf și-a adus aminte de satul unde a luat fotografia, comentariile lui Varone sînt din ce știe dînsul de acasă, folclor român în persoană fiind, dotat însă cu o deosebită fantezie, precum, de pildă, „Sîrba înainte, bătută pe burdui" de la pag. 53.

Metoda de lucru a acestui gen de folclorist este simplă: nu alergi prin sate, ci prin redacțiile ziarelor și cumperi „en gros" fotografiile executate sub directa îndrumare a sociologilor monografiști și le comentezi cum te îndrumă instinctul național și identitatea ta funciara

cu cultura populară. Sînt, dealtfel, mulți alți etnografi care își agrementează lucrările prin astfel de procedee, fără a avea corectitudinea de a menționa că au împrumutat fotografiile din colecția Seminarului de sociologie.

Dar s-ar putea crede că cei care cumpărau fotografii de la acest Berman, slujbaș al Seminarului, nu știau că el comercializa fotografii făcute sub comanda, îndrumarea și cu plata Seminarului, fiind astfel induși în eroare, vina lor nefiind decît de a fi improvizat comentarii și explicații fanteziste. Sînt însă cazuri în care se publică fotografii al căror proprietar științific, deși era bine cunoscut, e totuși trecut sub tăcere. Astfel, lucrarea lui E. Bernea *Civilizația română sătească* (București, 1944) este însoțită de următoarea notă : „Coperta de Drugă, vignete de Dem., fotografiile inedite de Ernest Bernea". Înțelesul normal al acestei fraze este că toate fotografiile sînt inedite și au fost făcute de autor, iar nu că numai acele fotografii care sînt „inedite", aparțin autorului. În realitate, 9 fotografii sînt ale aceluiași Seminar de sociologie, luate într-o campanie la care participa și Bernea. Ba una din aceste fotografii mai fusese tipărită în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, în studiul lui C. Brăiloiu despre „Bocetul din Drăguș".

Dar, ca să revenim la folclorul „autentic" *întruchipat* în Varone (în limbaj popular se spune *„împelițat")*, acest folclorist care este folclorul în persoană, aduce spre convingerea noastră despre frumusețea folclorului propria sa producție. Căci, întocmai ca și Vulpescu, țîșnește și din Varone folclor de cel mai curat caracter popular, precum de pildă ne-o dovedesc următoarele versuri pe care le extragem din opul *Folclor român coregrafic* (din 1932), menite să proslăvească „Hora" : „Hora-i joc de veselie / La munte și la cîmpie / pe întreaga Românie / Lăutarii cînd o cîntă / din cimpoi sau din lăută / (vioară) / Fetele se îmbujoresc / și băieții le zîmbesc / Jocul, de flăcăi se începe / dar la urmă vin și fete / și se prinde fiecare / lîngă ibovnicul ce are / Și se mișcă toți de-odată / înainte și-napoi / c-așa joacă pe la noi".

Ar fi păcat să nu reproducem și pe următoarele, adevărate nec *plus ultra* a folclorului, așa cum îl concepe folcloristul : „Hora este un cerc mare / ce văzut din de-

părtare / are bun-asemănare / cu o ghirlandă de flori / din fete şi din feciori".

Şi încă mai reuşită, dacă se poate :

„Hora noastră e o roată / ce-o admiră lumea toată / făcută din flăcăi şi fete / încinse la brîu cu bete / şi au portul din bătrîni / cum se poartă la români / portul nostru ţărănesc / nu-l dăm p-ăl orăşenesc / ce-i mai zice şi nemţesc / franţuzesc sau inglezesc / Hora-n veci are să fie / cea mai bună mărturie / de datină strămoşească / şi origină românească".

E drept că Varone, modest, nu mărturiseşte că aceste versuri sînt ale lui, ci ne spune că ele sînt „strigături" care „se obişnuieşte în comuna Călineşti, plasa Podgoria, jud. Muscel". Dealtfel, într-o altă carte, *Strigături de la jocurile populare româneşti,* din acelaşi an 1936, domnia sa republica aceleaşi versuri. Ba, „în scop de a face o întinsă propagandă, strigăturile de la jocurile populare româneşti au fost arătate şi în conferinţa pe care am ţinut-o duminică 17 mai 1936 ora 9 seara în sala de festivităţi a Ateneului Român din Bucureşti (Calea Victoriei)". Şi autorul, grijuliu, nu cumva posteritatea să uite acest fapt memorabil, adaugă : „cetiţi dările de seamă despre această conferinţă în ziarele..." etc. indicate şi cu cotele lor de la Academia Română. Textul acestei conferinţe este dealtfel redat integral în *Strigături la jocurile populare româneşti* (1936) şi în *Jocurile noastre naţionale* (1936).

Îndemnul pe care Varone îl îndreaptă către naţia întreagă, este ca „cu devoţiune pasionată, cu hotărîre statornică şi dîrză şi cu dragoste permanentă pentru tot ce este frumos şi specific naţional românesc, trebuie să întreprindem o propagandă intensă şi bine susţinută, pentru promovarea integrală şi definitivă, spre a face pe ţăranul român să înţeleagă că trebuie să-şi păstreze şi să cultive totdeauna, cu acelaşi entuziasm, moştenirea morală care este comoara trecutului nostru, bogata şi minunata tradiţie populară *(Jocurile noastre naţionale).*" Iar ca argument decisiv Varone spune : „acela care nu iubeşte instinctiv şi cu toată inima admirabilele obiceiuri străbune şi tot ce e frumos, specific etnic, al neamului, acela care nu înţelege, nu adoră şi nu proslă-

veşte eterna frumuseţe a poeziei noastre populare, acela nu este român neaoş."

Cît despre acest „specific etnic" care trebuie adorat, Varone ne învaţă ceva senzaţional, anume că românul are un „sentiment de curat, originar şi constant patriotism", prin firea lui fiind vesel, glumeţ, satiric, spiritual, cu o nobilă şi adîncă gîndire şi simţire românească şi, în plus, dansul lui este nu numai „o manifestare distractivă, plăcută", ci şi „o formă dinamică prin care îşi exprimă sentimentele mistice".

2. ÎNCERCĂRI DE RECONSTITUIRE A FOLCLORULUI ÎN STAREA SA PURĂ

În afară însă de aceşti amatori entuziaşti ai folclorului, care se socotesc datori de a fi dezlănţuitori de entuziasm pentru melodia populară, de luptători pentru înfăptuirea „idealului nostru naţional muzical", de „răspînditori în popor a melodiilor frumoase", „care să scoată din uz foxtroatele" şi care îşi asumă sarcina de a-i învăţa pe ţărani cum să joace brîuleţul, au existat şi alţii, lucrînd mai temeinic, dorindu-se a fi oameni de ştiinţă. Dar şi aceştia au fost, multă vreme, părtaşi ai unei viziuni romantice, care pleca de la credinţa că folclorul, fiind o creaţie a „duhului poporului", trebuie să-l reprezinte în mod cuviincios.

În acest scop, trebuia soluţionată o foarte grea problemă, pe care o are de întîmpinat orice culegător folclorist. E vorba de impresia de haos pe care ţi-o dă orice culegere făcută pe viu, care ţi se înfăţişează în infinit de multiple variante, dintre care unele reuşite, altele schiloade şi vădit lacunare.

Sarcina folcloristului constă deci în a alege, dintre toate, anume acea variantă care putea fi socotită „tipică", adică reprezentînd cu cinste „duhul poporului", „etnia" în forma sa ideală. Evident, alegerea unui astfel de exemplar tipic era făcută după gustul estetic al culegătorului folclorist şi după concepţia lui despre ce trebuia să fie duhul poporului.

Multiplicarea exemplarelor era în tot cazul inutilă. De exemplu, o baladă ca *Miorița* într-un exemplar perfect, era arhisuficientă pentru a reprezenta anume concepții ale poporului despre problemele morții, variantele ei mai mult încurcînd problema.

În realitate, alegerea unui exemplar „tipic" era grea, căci nici una din variante nu era deplin satisfăcătoare, adică nu întrunea toate trăsăturile frumoase pe care le găseai răspîndite prin alte variante ale aceleiași teme. Folcloriștii de școală romantică erau însă încredințați că trebuie să fi existat cîndva un prototip perfect. Soluționarea problemei se putea face „științific", folosindu-se tehnicile de editare a textelor vechi, care nu ni s-au păstrat decît în copii defectuoase. În edițiile critice ale acestor texte, se ajunge la stabilirea unui exemplar „ne varietur", socotit a fi cel inițiat, „originar", prin compararea între ele a diferitelor copii, menținînd ceea ce e comun în toate, lipind laolaltă fragmentele disparate, în credința că textul original, deși copiat cu greșeli, poate fi totuși reconstituit, așa cum fac arheologii care, din cioburile rămase, readuc în forma sa inițială o oală arhaică, spartă.

Folcloristul Athanasie Marienescu, de pildă, susținea că așa a procedat și că așa e și corect să se procedeze. În realitate, operațiile de reconstituire a unui text folcloric originar sînt legitime numai în măsura în care pot fi controlate, pe baza tuturor variantelor care au fost folosite. Cum însă reconstituirea din fragmente a unui întreg nu este niciodată posibilă fără lipsuri, folcloristul adaugă, de la el, fragmente nou scornite, fără să ni le semnaleze, fără deci posibilitatea de control, pe care arheologii ne-o asigură, prin intercalarea de fragmente albe, necesare pentru a împlini golurile. Folcloriștii însă elimină și ce nu le place și adaugă și ce cred ei că e necesar pentru a obține anume efecte estetice.

Uneori, rezultatul este apreciabil și nimeni nu poate învinui, de pildă, pe Alecsandri că a procedat astfel. Fiind realmente poet, varianta *Mioriței* pe care ne-o înfățișează este, fără îndoială, admirabilă, o reușită deplină, din toate punctele de vedere. Nu însă toți folcloriștii au talentul poetic al lui Alecsandri și chiar de

l-ar avea, culegerile lor „culese“, „alese şi „corese“ nu au caracter riguros ştiinţific. Căci oricît de conştiincios ar fi făcută operaţia de reconstituire a unui prototip din multiplele lui variante, folcloriştii romantici nu ţin seama de faptul că existenţa unui asemenea prototip este cu totul improbabilă, dat fiind că în realitate există doar o *temă* şi cîteva expresii standard, în jurul cărora se produc necontenit noi şi noi variante datorită acelei capacităţi pe care germanii o numesc „Variationstrieb“, fenomen de care nu se vor ocupa decît mult mai tîrziu acei folclorişti care vor renunţa la gîndul că au existat, cîndva, prototipuri perfecte, imagini credincioase ale „etniei“ şi vor cerceta viaţa folclorului ca pe un fenomen social ca oricare altul, avînd legile lui de apariţie, dezvoltare şi dispariţie, făcînd adică „sociologia folclorului“ în cadrul unei mai larg cuprinzătoare „sociologii a culturii populare“.

3. FOLOSIREA ARHEOLOGICĂ A FOLCLORULUI

Căutarea prototipurilor era de fapt o încercare de reconstituire a trecutului, în credinţa că a existat cîndva un folclor deplin închegat, perfect, ca un fel de paradis pierdut al culturii populare, considerată nu numai prin cîteva producţii folclorice, ci prin totalitatea creaţiilor populare în toate domeniile culturii.

Ideea „paradisului pierdut“ care ar fi existat cîndva, în vechime, constituie o trăsătură psihologică de foarte largă răspîndire, putînd fi regăsită în mai toate populaţiile pămîntului şi vom vedea în ce măsură construieşte, pe această temă, Mircea Eliade o întreagă filozofie teologică.

Explicaţia acestui sentiment că viaţa de azi nu e decît o degradare a unei culturi perfecte, străvechi, este uşor de găsit prin analizarea sociologică a mecanismelor sociale prin care are loc fenomenul transmiterii tradiţionale a bunurilor culturale, aşa cum vom căuta să arătăm într-un alt capitol. Deocamdată, semnalăm faptul că adunînd material documentar în cantităţi din ce în ce mai mari, culegătorul folclorist începe să aibă sentimentul că,

în ciuda aspectului anarhic al culegerilor lui, începe să se desprindă parcă o viziune de sinteză, închegîndu-se astfel în mintea lui un sistem mitologic, un sistem estetic, un sistem de structuri sociale etc., de o cuprindere mai amplă decît cea a prototipurilor literar-artistice de care am vorbit, toate ducînd la un tablou de ansamblu al unor vremi de mai de mult. Nu numai în creațiile literare deci, ci și în superstițiile, obiceiurile, ceremoniile și riturile folosite astăzi găsim trăsături care pot fi socotite „tradiționale", deci „antichități" mărturii ale unui trecut care supraviețuiește azi doar prin cîteva trăsături răzlețe, care se pot totuși reintegra într-un tot coerent.

Cercetătorul de teren ar putea deci culege documente vii, contemporane, anume în vederea reconstituirii trecutului, folosind deci tehnici de „arheologie socială", adică de compulsare și interpretare a vieții de azi, socotită ca rămășiță arheologică a trecutelor vremi.

În felul acesta mulți din folcloriștii noștri se întorceau, măcar cu gîndul, spre trecut. Uneori, nu numai cu o generație sau două, ci ținînd seama de ariile culturale enorme în care se mișcă lumea ideilor populare, urcau de-a dreptul pînă la vremea cînd conlocuiam cu slavii, la vremea cînd stăpîneau romanii, la vremea popoarelor iliro-trace și, mai departe, încă pînă la vremea cînd marea familie indo-europeană nu se desfăcuse încă în ramuri paralele. Era, desigur, o iluzie stearpă, experiența de teren arătînd că oamenii nu țin minte decît cel mult fapte petrecute acum două sau trei generații, toată vremea de mai înainte fiind concepută mitologic, ca avînd a fi avut loc la începutul începuturilor sau făcîndu-se apel la legende etiologice de caracter profan, nemitologic.

Totuși, au fost cercetători — și nu din cei mărunți — care au crezut că prin folclor pot aduce dovezi despre o matcă a culturii universale care s-ar fi găsit aci, în Carpați, centru de unde ar fi pornit apoi civilizațiile egiptene, elene și romane. După a lor părere, poporul, sau în tot cazul bătrînii satelor noastre, ar fi fost în stare să țină minte tradiții dăinuind din paleolitic. Nicolae Densușianu, de pildă, entuziasmat de propriul lui vis delirant al „pelasgismului", afirma că „în poporul român găsești astăzi mai multă istorie veche națională, poves-

tită de bătrîni, decît se propune în toate școlile noastre", astfel că el, umblînd prin cocioabele țăranilor, a găsit tradiții „care merg mai departe de epoca colonizării Daciei și, pot zice, chiar pînă în epoca primilor regi ai Romei. În fine, am găsit în poporul nostru tradițiuni din ciclul legendelor vechi italice, care au servit ca bază și lui Virgiliu la nemuritoarea lui poemă despre originea poporului roman". Pentru a strînge sistematic aceste senzaționale „tradiții", Nicolae Densușianu a alcătuit in 1895 și un *„Chestionar despre tradițiunile istorice și antichitățile țărilor locuite de români, epoca pînă la 600 după Christos"*, prin care țăranul român urma să fie întrebat despre existența, de pildă, a unor popoare ca „celții, sciții, socolții, socii, georgii, agatîrșii, sarmații, sargații, anarții, teuriscii" etc., în total 47 de nume de popoare despre care i se cere să dea detalii despre istoria lor. Tot astfel, Densușianu credea că va găsi „în cocioabe" informații certe despre Zamolxe, Darius, Sesostru, Burebista etc. „sau despre negustori veniți din India" și așa mai departe.

4. FOLCLOR JURIDIC STRÎNS „AD LEGEM FERENDA"

O grupă de folcloriști au urmărit cu totul alte scopuri decît cele pînă acum semnalate, anume scopul practic de a contribui la legislația noastră pozitivă, în credința că în noul Cod civil devenit necesar, era cazul să se ție seama de „obiceiul pămîntului" (sau „obiceiul muntelui, cum i se spune în Vrancea), adică de folclorul nostru juridic, dat fiind că cutumele juridice nu au beneficiat de o consemnare scriptică, rămînînd numai în practica și în spusele țăranilor. Este deci vorba de creații populare anonime, de caracter folcloric, care se ivesc în legătură cu prevenirea și rezolvarea unor posibile conflicte de interese, între oamenii aceluiași grup.

Prilejul de naștere al dreptului obișnuielnic e altul decît cel al creației literare sau muzicale ; dar *procesul* de naștere este același. Studiind, in linii mari, cît ne îngăduie spațiul de față, istoria cercetărilor de drept obișnuielnic, la noi în țară, vom putea regăsi seria de ezitări

și drumuri greșite pe care le-am semnalat vorbind despre folclor în general. E mai întîi credința că orice drept cutumiar trebuie să derive neapărat dintr-un alt drept mai vechi. Juriștii sînt înclinați a crede că anterior seriilor de norme juridice, formulate sau ba în „paremii juridice", haotice și lacunare, cum le întîlnim în ziua de azi, trebuie să fi existat cîndva un drept perfect elaborat, organic închegat, produs al unui „geniu național", din care astăzi nu ne-au mai rămas decît „rămășițele tradiționale".

Dacă pentru literatura populară existența unei asemenea „culturi" originare era greu de demonstrat, în schimb pentru obiceiul pămîntului era aproape de la sine înțeles că acest drept cutumiar românesc nu putea fi decît o glorioasă păstrare tradițională a dreptului roman. Un cercetător al obiceiului pămîntului, Gr. I. Alexandrescu, spunea de aceea, la 1896 (*Studiu asupra obiceielor juridice ale poporului român și teoria viitorului cod civil*) ca „poporul român, în ciuda barbarilor năvălitori, trăiește și astazi de sine stătător, cu marca latinității și orginalității lui, așa precum a răsărit, ca o vlăstară tînără și viguroasă, din puternica sămînță romană, azvîrlită în fertilul pamînt al Daciei." De aceea, geniul roman, fiind si astăzi încă geniul nostru național, codurile civile „străine nu pot prinde rădăcini la noi în țară", căci „pe cîtă vreme exista un geniu național în inima unui popor viguros, care geniu creează neîncetat, pe atîta timp rapsozii și legiștii nu pot aduce în solul național sămînta străină."

Teoria originii romanice a obiceiului pămîntului s-a bucurat multă vreme de o trecere necontestată, dînd însă naștere unor exagerări tot atît de mari cît și cele pe care le-am semnalat în legătură cu școala creată de către Nicolae Densușianu. Cu multă seriozitate, un Misail găsea de pildă pînă și în faptul că românul cînd încheie o invoială, bate palma și zice „hai, noroc!", dovada irefutabilă a nobilei noastre origini romane. Iar Nicolae Blaremberg, într-o vastă operă intitulată *Essai comparé sur les institutions et les lois de la Roumanie, depuis les temps les plus recules jusque-à nos jours* (1886), se dădea de ceasul morții să arate Europei, cu cît mai multa „erudiție", aceeași teză de bază. Rînd pe rînd, isto-

ricii dreptului nostru au dezbătut deci problema romanității dreptului nostru cutumiar, acumulînd, fără sistemă, fapte, disparate din obiceiul pămîntului, punîndu-le față în față cu manualele clasice de drept roman.

Evident, nu se poate nega problema unei posibile influențe a dreptului, dacă nu roman clasic, în tot cazul a dreptului bizantin. Unele „rămășițe" s-ar putea să aibă acest îndepărtat izvor. Dar reducerea întreg folclorului juridic la un studiu comparativ cu bazilicalele, constituie o eroare metodologică. Înainte de a fi studiat ce este obiceiul pămîntului, e prematur să i se caute izvoarele, și în tot cazul e greșit a se crede că unicul izvor al unui drept obișnuielnic nu poate fi decît un cod scris. Cu toate acestea, o bună bucată de vreme, istoricii dreptului românesc s-au crezut îndreptățiți să se scutească de cercetarea directă a obiceiului pămîntului, pentru a se dedica studiului „izvoarelor lui", pentru care, dealtfel, treaba mergea cu mult mai ușor și mai aparent doct, dat fiind că pentru aceste „izvoare" existau manuale gata scrise, pe cînd despre obiceiul pămîntului ele urmau abia a fi scrise.

Împotriva acestor școli romaniste cu orice preț, altă grupă de cercetători cădeau într-o greșeală paralel inversă : după a lor părere, izvorul cult al obiceiului pămîntului românesc trebuia căutat în manualele de drept slav. În sfîrșit, o a treia grupă de cercetători, care nu prea găseau asemănări între obiceiul pămîntului și dreptul roman sau slav, dar care nu voiau totuși să renunțe la găsirea unui „izvor" străvechi, se întrebau cu îngrijorare, așa cum făcea Ion Nădejde : *Trac să fie dreptul consuetudinal român?* (1900), cum sună titlul unui studiu al acestui autor, nu lipsit de merit dealtfel.

Pentru a-și ușura încă mai mult sarcina, acești cercetători ai obiceiului pămîntului, nedeprinși cu metodele de cercetare folclorică efectuată pe teren, preferau să studieze folclorul țăranului român, comod, la ei acasă, din materialul existent în biblioteci. „Pravilele", „codicele", și „codurile" erau puse față în față cu textele latine și slave, socotindu-se drept „obicei românesc" tot ceea ce nu era copiat *ad litteram* din textele de bază.

În realitate, putem spune că dacă există în aceste pravile oarecare obicei al pămîntului, apoi este, dimpotrivă, tocmai năravul de a plagia texte străine, de la cele ale lui Prosper Farinacceus pînă la Codul civil Napoleon. Metoda de depistare a obiceiului pămîntului, prin trierea unor reziduri, corpuri străine strecurate în traducerile din textele clasice, arată din nou cît de departe erau istoricii dreptului nostru de cele mai elementare cunoştinţe despre ce este un fenomen folcloric.

O altă grupă de cercetători s-a apropiat ceva mai mult de cercetarea propriu-zis folclorică, măcar indirectă dacă nu directă, căutînd răsfrîngerile pe care obiceiul pămîntului le-ar fi putut avea în ceea ce credeau ei că este „folclorul", adică exclusiv în literatura populară. Metoda nu era lipsită de interes, şi se pot semnala cîteva lucrări merituoase, precum cea a lui Ion Peretz, *Ideea de drept şi de lege în folclorul român* (1905), sau cea a lui Constantin Stoicescu *La magie dans l'ancien droit roumain ; rapprochement avec le droit romain* (1926). În acelaşi sens, şi Andrei Rădulescu dorea a se face apel la folclor : „Alt izvor este folclorul, care are interes şi pentru jurist, cea ce la noi nu prea s-a înţeles ori s-a exagerat. Ca şi pentru documente, trebuie să fie cercetat mai întîi materialul publicat, dar şi din acesta pe jurist îl poate interesa numai o parte."

Nu este deci vorba ca obiceiul pămîntului să fie considerat el însuşi ca un fenomen folcloric, meritînd a fi cercetat, ca atare, în această calitate. Cu toate acestea, au fost făcute şi cercetări propriu-zis folclorice. Au fost şi cercetători ai dreptului cutumiar românesc care au crezut că e de datoria lor să procedeze la o strîngere directă de informaţii, folosind metodele clasice ale folclorului. Dintre aceste metode, ei au ales însă pe cea mai puţin eficace : anume, metoda chestionarelor. Folosirea acestei metode nu este numai dovada unei temeri sau a unei comodităţi a cercetătorului, în faţa greutăţilor pe care le ridică cercetarea directă, pe teren ; ci ea trebuie explicată şi printr-o poziţie metodologică greşită.

Regăsim la baza metodei chestionarelor aceeaşi greşeală fundamentală de care am mai vorbit : credinţa că folclorul de azi nu e decît o rămăşiţă, impură şi haotică,

a unor culturi tradiţionale pierite. Datoria omului de ştiinţă ar consista deci în a strînge membrele disjuncte ale creaţiei populare a le tria, eventual a le completa, umplînd lacunele şi eliminînd contrazicerile. Operaţia de logificare a obiceiului pămîntului părea a intra în mijloacele familiare profesioniştilor dreptului, cărora li se părea firesc să procedeze la o „codificare". Doar există atîtea „cutumiare", care, la vremea lor, au fost astfel aşternute pe hîrtie! De ce nu ar putea deci, şi ei, face, într-un tîrziu, această operaţie şi asupra „dispoziţiilor" din dreptul nostru cutumiar? Pentru aceasta era însă necesar ca aceste „dispoziţii" să fie colectate, operaţie de secundară importanţă, care poate fi încredinţată unor colaboratori de a doua mînă, omul de ştiinţă rezervîndu-şi doar partea cea grea a lucrării, anume „codificarea" finală.

Era deci cazul, credeau şi mai cred încă cei care se află pe această poziţie metodologică, să se alcătuiască, tipărească şi răspîndească „chestionare", pentru ca, în cutiuţele savanţilor, să se acumuleze întreg obiceiul pămîntului, pus pe fişe. Asemenea chestionare juridice au oarecare tradiţie la noi în ţară. Sub imboldul dat de vestitele chestionare, de peste acum 100 de ani, ale lui Grimm, Bogisici şi Efimenko-Matveev, au fost lansate şi la noi chestionare de folclor juridic de către Hasdeu (1876) şi Densusianu; în proporţii mai modeste şi de către George Popovici şi, în cu totul alt stil, de către Eugen Ehrlich, din Bucovina, în seminarul său de „drept viu". Pînă şi în zilele de azi a dăinuit această străveche metodă, preconizată de către academicianul Andrei Rădulescu, care stăruia în a o considera drept cea mai bună.

Dar acest scop ni se pare a fi greşit, în măsura în care este conceput a fi tot „codificarea", adică elaborarea în scris a unui ansamblu, sistematic închegat, purificat, logificat. Dealtfel, juriştii care s-au ocupat de asemenea probleme declară în mod deschis că ei urmăresc şi un scop practic: studiul obiceiului pămîntului se face de către ei „ad legem ferenda", adică pentru nevoile legislaţiei. „Voi încerca a codifica, pe cît îmi va sta în putinţă, obiceiele juridice astăzi existente", îşi propunea

de aceea Alexandrescu, în vederea elaborării „viitorului cod civil“, adevărat românesc. „Sistemul consistă în elementele lui. Rămîne să se facă unificarea şi aceasta poate fi operă de legislaţie“, e de părere un alt magistrat cercetător al obiceiului pămîntului (Ion Angelescu, *Origina răzăşilor şi moşnenilor* (1908). Iluzia că o astfel de codificare sub formă de „cutumiar“, ar putea fi folosită pentru viitorul nostru Cod civil este atît de evident utopică, încît nu se cade să insistăm asupra ei.

Alţi jurişti sînt însă mai modeşti. Plecînd de la acele texte de legi mai vechi, care admiteau, în anume condiţii, recunoaşterea în justiţie a unor „obiceiuri“ juridice locale, dar fără a se întreba în ce măsură problema mai este actuală, ei stăruie a uşura munca judecătorului, dîndu-i un „cutumiar“ pentru uzul intern al justiţiei.

Ei restrîng deci întreg obiceiul doar la aceste reguli care ar putea fi invocate cu eficacitate în faţa forurilor judecătoreşti. Andrei Rădulescu afirma, în 1949, că, „pentru ca asemenea reguli să fie recunoscute ca norme juridice, se cere în primul rînd să fi fost practicate, folosite, aplicate în mod constant în timp cît mai îndelungat“. De asemeni, „să aibă un caracter obligator“, „să existe posibilitatea de constrîngere“ ; adică, cu alte cuvinte, se cere ca creaţiile colective populare să aibă toate caracterele dreptului pozitiv, creaţie a organelor de stat.

Ca şi folcloriştii, nemulţumiţi cu infinita varietate a producţiei populare, autorul citat găseşte oarecare cusururi obiceiului pămîntului : „dreptul cutumiar are unele neajunsuri : el nu e cunoscut de mulţi, nu este deseori bine precizat şi nu poate fi lesne dovedit. De aici rezultă greutăţi serioase şi pentru cei cărora li se aplică, şi pentru cei chemaţi să le aplice“.

Reducerea dreptului cutumiar la cercul strimt al necesităţilor instanţelor judecătoreşti este cert o simplă prejudecată profesională, anacronică atunci cînd încerci să transformi obiceiul pămîntului într-un „cod“ conceput ca o antologie purificată, pe măsura nevoilor judecătoreşti, oficializată şi larg răspîndită între împricinaţi şi judecătorii lor.

Cap. III. CERCETAREA ȘTIINȚIFICĂ A FOLCLORULUI

1. O REACȚIE SĂNĂTOASĂ „ANTIFOLCLORICĂ": OVID DENSUSIANU

Împotriva acestei activități „folcloristice", constînd în „hiperbole și generalități ieftine, nedovedite, gratificări elogioase adresate cîntecului popular", s-a ridicat profesorul Ovid Densusianu, filolog de reputație mondială, el însuși folclorist de seamă, cu o critică aspră, cu certe intenții antisămănătoriste, mergînd pînă la afirmarea că folclorul nostru e sărac în mijloace de expresie, descrierea naturii fiind astfel inexistentă, din „insuficiența talentului" poetului popular; ceea ce face ca poezia populară să fie „o poezie redusă ca orizont, săracă prin mijloacele de redare și care n-a atins înălțimi de artă superioară", astfel că „greșiți sînt cei care i-au înălțat psalmi de slavă nemeritată".

Această aspră critică, menită să aducă la realitate pe amatorii improvizați și să astîmpere exaltarea patriotardă a nechemaților, lipsiți de cele mai elementare pregătiri științifice, era însoțită de indicații metodologice privind tehnicile de culegere și comentare a textelor folclorice, în convingerea că epoca de „culegere cu grămada, fără sistem, fără orientare, fără pregătire științifică trebuind să înceteze" [1].

Străduința lui Densusianu, dacă n-a avut darul de a scoate din uz amatorismul practicat de ignoranți, cu mai

---

[1] O. Densusianu, *Folclorul, cum trebuie înțeles*, București, 1910.

multă sau mai puţină bună-credinţă, autori de lucrări inutilizabile, a avut în tot cazul meritul de a fi ridicat nivelul general al muncii folcloristicii, măcar pînă la un grad de minimă decenţă.

Dar la această străduinţă a lui de a pune folclorul pe o bază mai serioasă, îmbinînd cercetarea vieţii săteşti cu cele de filologie propriu-zisă, Ovid Densusianu a adăugat cîteva opere capitale, precum *Histoire de la langue roumaine* (1901—1914) şi o serie de lucrări folclorice, precum *Graiul din Ţara Haţegului* (1915) şi *Graiul nostru* (în 2 volume 1906—1908) (în colaborare cu I.-A. Candrea şi T. Speranţia), publicînd mai ales revista de specialitate *Grai şi Suflet* (1923—1937), netăgăduit cea mai serioasă din publicaţiile periodice de acest gen.

Se ştie că O. Densusianu a fost un aprig contestatar al mişcării *Sămănătorului*, aşa cum s-a putut vedea şi din cele anterior spuse despre valoarea minimă a folclorului şi în general a producţiei culturale rurale. După a sa părere, poporul român ar fi fost un popor de păstori, specificul naţional al românilor fiind de aceea de caracter pastoral. Teza, cu iz istoric şi de aprigă controversă cu cei care susţineau, din cu totul alte motive decît ştiinţifice, teza românilor consideraţi ca păstori nomazi, tîrziu veniţi la nord de Dunăre, a făcut vîlvă la vremea sa, publicată fiind sub forma a două volume *Viaţa păstorească în poezia noastră populară* (1922—1923). Problema fusese pusă încă mai dinainte şi a continuat a da loc la controverse pînă mult mai tîrziu, aşa cum vom vedea analizînd reacţiunile ivite la teza Densusianu, în care cea mai temeinică a fost cea a lui Petre Cancel.

În tot cazul, Ovid Densusianu a avut meritul de a fi dat folcloristicii noastre o serioasă bază filologică. I se poate totuşi aduce, şi lui, din acest punct de vedere, o critică temeinică, în sensul că, filolog fiind, a dat o prea mare şi excesivă însemnătate textelor folclorice, neglijînd faptul că textele apar întotdeauna (cu excepţia doar a poveştilor, cimiliturilor şi proverbelor), însoţite de melodie şi încadrate într-un complex ceremonial, ceea ce obligă pe folclorist să fie nu numai filolog ci şi cunoscător al muzicii populare şi, în acelaşi timp, cercetător

sociolog, informat cu privire la mecanismele vieţii sociale.

Ca să reamintesc o imagine mai de mult folosită, cred că folcloristul exclusiv filolog seamănă cu un critic care şi-ar face părerea despre opera wagneriană citind libretul operelor, nu însă şi partiturile şi fără să vadă spectacolul în plina lui desfăşurare [1].

2. ACADEMIA ROMÂNĂ SI ÎNDRUMAREA CERCETĂRILOR FOLCLORICE

Interesant e faptul că Academia Română, ea însăşi, a luat iniţiativa de a sprijini şi îndruma culegerile de folclor şi etnografie, prin acordarea de premii şi înlesniri de publicare, ba chiar prin alegerea unui folcloristetnograf bucovinean, Simion Florea Marian, în calitate de academician.

a. **Colecţia „Din viaţa poporului român"**

Sub influenţa directă a unor Alecsandri, Bogdan Petriceicu Hasdeu, Titu Maiorescu, Ion Bianu, a fost începută astfel vasta colecţie de documente şi studii *Din vieaţa poporului român*, care între 1908 şi 1931 a cuprins 40 de volume, din care nici unul nu e lipsit de valoare, multe din ele fiind deosebit de preţioase, atît prin conţinutul lor cît şi prin metoda folosită în culegere şi publicare. [2]

În această serie de publicaţii ale Academiei figurează operele unor „clasici" ai folclorului, precum Simion Florea Marian, Jan Urban Iarnik, Béla Bartók, Andrei Bîrseanu, Elena Sevastos, Lazăr Şăineanu, Pericle Papahagi, Th. Capidan, C. Rădulescu-Codin, Artur Gorovei,

---

[1] Are deci dreptate Leca Morariu în broşura sa *Pentru cîntecul popular; precizări*, din 1935, cînd aduce lui Densusianu, şi tuturor celor care procedează ca dînsul, învinuirea că uită că textele folclorice sînt schiloade, cînd sînt amputate de melodia lor.

[2] Ion Muşlea, *Academia Română şi folclorul*, (*Anuarul Arhivei de folclor*, I, 1932 şi *Ion Bianu şi folclorul nostru*, *Ibid.*, III, 1935.

Tudor Pamfile, G. Pascu, Al. Vasiliu, Ath. Marienescu și mulți alții.

Ceea ce nu înseamnă că munca tuturor acestor folcloriști de sub îndrumarea Academiei Române a fost întotdeauna de bună calitate, căci și acești cercetători au avut păcatul de a publica texte populare nu numai „culese" ci și „corese", „coordonate" de către culegător, adică puse la punct potrivit gustului personal al folcloristului respectiv. [1]

Nu e locul să insistăm aci asupra acestei probleme, mulțumindu-ne să trimitem la cunoscuta și curioasa dispută dintre Alecsandri și Athanase Marienescu pe această temă, Alecsandri acuzîndu-l pe Marienescu de falsificare a poeziei populare, măcar că el însuși putea fi acuzat, pe drept cuvînt, de același păcat. Pentru a îndrepta această situație, Ovid Densusianu a propus Academiei, în 1920, un plan de reorganizare a muncii folcloristice, care nu pare a fi avut urmări. Doar în 1930, Ion Mușlea a obținut întemeierea unei „Arhive de folclor a Academiei", cu sediul la Cluj, reușind să publice un număr de 8 *Anuare* de foartă bună calitate.

Oricît de pasionantă ar fi această problemă a soartei folcloristicii la noi, nu vom întîrzia asupra ei, de vreme ce în ultima vreme au apărut lucrări excelente tratînd această problemă, printre care se cuvine a fi citată, în primul rînd, cea a lui Ovidiu Bîrlea, foarte erudită (deși uneori pătimașă) [2].

---

[1] O Densusianu este foarte aprig critic și al acestei colecții despre care spune: „mai în urmă a început si Academia să publice o serie de monografii, *Din vieața poporului român*, dar neîngrijirea cu care sînt redactate, lipsa de cel mai elementar spirit critic ce se trădează la fiecare pagină și indulgența prea mare cu care li se dă aprobarea tipăririi, nu fac decît să adauge cîteva volume, ca atîtea altele, de maculatură folcloristică." Vezi un bun studiu al lui D. Șandru, *„Intre filologie și folclor — în concepția școalei Densusianu"*, în *Cercetări folclorice*, 1, București, 1947.

[2] Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii românești*, Editura enciclopedică română, București, 1974.

b. O polemică în sinul Academiei

Dar ceea ce credem că e demn de semnalat e că o grupă de academicieni au găsit de cuviinţă ca, în discursurile lor de recepţie, să atace problema folclorului, dînd astfel naştere unor polemici, mai bine-zis unor confruntări de opinii, foarte lămuritoare, mai ales prin treptata depăşire a punctelor de vedere strict estetice şi a interpretărilor psihologice fanteziste, pentru a se atinge, în cele din urmă, un nivel mai înalt, de caracter „filozofic" şi „ştiinţific" în general.

Seria începe în 1909 cu Duiliu Zamfirescu, care în discursul său de recepţie pe tema *„poporanismul în literatură"*, deci în plină epocă a *Sămănătorului*, se ridică, vehement, împotriva ruralizării literaturii noastre, reducînd la zero valoarea literaturii populare. Astfel, *„Mioriţa* lui Alecsandri, ca născocire populară, este o imposibilitate. Iată un flăcău voinic, trăind pe corhane, cu lumea sa, căruia oiţa bîrsană îi spune că au să-l omoare baciul ungurean şi cu cel vrîncean şi, care, în loc să pună mîna pe bîtă şi să se apere, pune miinile pe piept, şi face poezii."[1]

Dar după cîţiva ani, în 1913, Barbu Delavrancea, în replică, susţine, în discursul său despre *„estetica poeziei populare"*, o teză complet contrară, ridicînd folclorului un imn de preamărire, de un lirism impresionant, mai accentuat încă decît fusese cel al lui Alecsandri. Acesta vorbise de „comori nepreţuite, de simţiri duioase, de idei înalte, de notaţii istorice, de crezări superstiţioase, de obiceiuri vechi şi mai ales de frumuseţi originale, fără seamăn în literaturile străine," „poeziile populare alcătuind o avere naţională vrednică de a fi scoasă la lumină, ca un titlu vecinic de glorie pentru Naţia Română". Delavrancea nu poate admira îndestul aceste păreri ale lui Alecsandri, povestind cum Alecsandri, „emoţionat, colindă ţara, pleacă urechea, ascultă, notează şi în cîtiva

---

[1] Pe drept cuvînt, Leca Morariu *(op. cit.)* afirmă că „elegantul", „snobul" de Duiliu Zamfirescu „face aice dovadă de crasă ignoranţă în cunoaşterea psihei populare, arătînd că habar nu are cum se manifestă sufletul popular în faţa a ceea ce se zice *fatum* şi cu ce eroică resemnare sufletul popular îmbrăţişează hotărîri care vin dincolo de voinţa lui."

ani dă la lumină opera cea mai uimitoare pe care o avem noi".

După această controversă între Duiliu Zamfirescu şi Barbu Delavrancea, intervine Mihail Sadoveanu, în 1923, cu discursul său *Din estetica poeziei populare* şi apoi, în 1940, Liviu Rebreanu, care ridică o *Laudă ţăranului român*, amîndoi mergînd pe linia lui Delavrancea, iar nu pe cea a scepticilor de genul lui Zamfirescu sau Ovid Densusianu.

În sfîrşit, în 1937 intervine un alt academician, care ne interesează deosebit, Lucian Blaga, aducînd şi el un *Elogiu satului românesc*, depăşind însă complet punctul de vedere pur estetic, folosit pînă atunci, printr-o încercare de ridicare a discuţiei la un nivel „filozofic" ; mai curînd spus printr-o întemeiere a discuţiei despre caracterele specifice ale românilor pe o bază „ştiinţifică", depăşind cu mult limitele analizelor pur estetice. Lucian Blaga nu este cel dintîi care încearcă o asemenea depăşire a punctelor de vedere estetice. Dimpotrivă, el este un ultim venit dintr-o mai lungă serie de gînditori care şi-au spus cuvîntul, deseori decisiv, printre care sînt de menţionat în special psihologii, sociologii, istoricii şi geografii, care se cuvine să fie amintiţi la loc de cinste, cu toate că operele lor nu au avut parte de răsunetul obţinut de Lucian Blaga, datorită, desigur, în primul rînd, talentului literar al acestuia.

3. C. RĂDULESCU-MOTRU ŞI ÎNCERCAREA SA DE PSIHOLOGIE A POPORULUI ROMÂN

C. Rădulescu-Motru, care îşi luase doctoratul în psihologie cu W. Wundt şi era deci la curent cu întreaga problematică a unei „Volkerpsychologie", a fost, de-a lungul întregii sale cariere, preocupat de problema psihologiei poporului român, deci a caracterelor lui specifice.

Întemeiat pe o concepţie proprie despre „suflet", pe care nu-l vedea „substanţial", ci ca o unitate de funcţiuni sufleteşti, fiinţînd doar în măsura şi atîta timp cît manifestările lui există, el se opunea „metafizicii spiri-

tualiste" cît şi celei „materialiste", pe care le acuza a „personifica" (aşa cum fac primitivii) două entităţi opuse şi distincte, pe cînd în realitate ele formează un tot indisolubil.

Pe baza acestei concepţii, el analizează în lucrarea sa *Cultura română şi politicianismul* (1904) problema „formei şi fondului" culturii noastre, afirmînd că o cultură nu există decît în momentul în care „fondul" este înveşmîntat şi susţinut de o „comunitate sufletească" vie şi activă. Lipsită de acest fond sufletesc, cultura nu există.

Pot exista însă forme aberante, de „pseudoculturi", în care, prin mimetism, un popor împrumută forme de manifestare, lipsite însă de fondul sufletesc respectiv. Există popoare sălbatice fără cultură, altele avînd o semicultură, pe cale totuşi de a-şi crea o cultură proprie. Dimpotrivă, popoarele pseudo-culte sînt sortite eşecului, aşa cum este cazul — afirmă Motru — cu poporul român care, prin acţiunea unor „energumeni", a părăsit comunitatea sufletească tradiţională, introducînd o pseudocultură, care se aseamănă cu o boală socială, avînd o „evoluţie identică cu aceea pe care o are o boală organică". „Ea trece printr-o perioadă de infiltrare, în care corpul social, se dispune a o primi, prin o perioadă de culminare, în care stăpîneşte corpul social; şi una de descreştere, în care corpul social, biruitor, o eliminează." Ceea ce i se pare a corespunde cu istoria noastră culturală: „Ultima generaţie formată la şcoala culturii strămoşeşti, este aceea care realizează, în 1859, actul eroic al Unirii. Cu dispariţia acestei generaţii, se taie firul de continuitate al culturii române".

În vremea cînd scria aceste rînduri, lui Motru, care iniţial se arătase legat de junimism, i se părea totuşi că prin „sămănătorism" se reia firul rupt al culturii române. Ca atare, în această lucrare, unde în principal e vorba de „politicianism" ca fenomen social teratologic, Motru face şi o analiză psihologică a poporului român, adică mai bine spus, a ţăranilor români, singurii pe care îi consideră „români".

Concluziile lui sînt interesante, semnificativ fiind că dînsul nu se mărgineşte la analiza folclorului, ci ţine

seama de o serie de situații de fapt, dintre care unele sînt în adevăr pertinente, precum observația că obiceiul de a organiza anume activități pe datele de Sfîntul Gheorghe și Sfîntul Dumitru, denotă o *mentalitate pastorească*, acestea fiind datele la care ciobanii urcă cu oile la munte și o „tulesc" de vale, în transhumanța lor anuală.

Demn de remarcat e faptul că Motru nu susține caracterul exclusiv „pastoral" al românilor (așa cum o face Ovid Densusianu), ci afirmă și caracterul lor agrar, ritmul specific al muncilor agricole care necesită un efort colectiv, foarte dur, la anume perioade de timp, urmat apoi de lungi răgazuri de lene, a imprimat același ritm și psihologiei poporului, care nu e în stare decît de munci făcute cu hurta, în năvală, în iureș, cu zorul, căci „în noi trăiește încă sufletul strămoșilor păstori și agricultori primitivi, suflet care se agită cîteva luni pe an și hibernează în tot restul timpului".

Motru pune însă și problema „ortodoxismului", pe care o vom reîntîlni ulterior la Lucian Blaga, care o introduce ca element component al „matricei stilistice românești", precum și la Mircea Eliade, care o reia sub forma „creștinismului cosmic", fără a mai vorbi și de „creștinismul românesc" al lui S. Mehedinți[1]. Motru însă se mărginește a o trata în alt spirit decît teologic, anume în cel psihologic, adică judecînd ortodoxia doar ca fenomen trăit efectiv de către țăranii români, înțeles mai mult ca fenomen folcloric decît religios. Adăugăm că spre sfîrșitul carierei sale, Motru a acordat o importanță covîrșitoare metodelor psihotehnice de caracterizare psihologică, socotind că prin aplicarea în masă a unor teste standard, se poate ajunge la stabilirea certă a principalelor trăsături psihice ale poporului.

---

[1] Simion Mehedinți, în *Caracterizarea etnografică a poporului român* (1940) definește „creștinismul românesc" drept o moștenire neschimbată de la Zamolxe și de la primii creștini, și fără să-l numească pe Blaga, se ridică împotriva unei „imense aiureli stilistice, o beție de abstracții, mai primejdioasă decît beția de cuvinte".

4. DUMITRU DRĂGHICESCU ŞI SOCIOLOGIA PSIHOLOGICĂ A POPORULUI ROMÂN

Sociologul spiritualist şi subiectivist Drăghicescu, pe lîngă multiplele lui lucrări de sociologie generală, are şi o încercare de analizare a poporului român, sub aspect psihologic, într-un volum compact de 569 pagini (care doreşte totuşi a nu fi decît o „introducere"), intitulat *Din psihologia poporului român*, apărut în 1907. Este vorba de o încercare de explicare cauzală a însuşirilor şi lipsurilor sufletului românesc, în cadrul lui istoric şi social, urmărind adică originea, filiaţiunea şi evoluţiunea caracterului nostru etnic, în legătură cu evenimentele istorice şi sociale.

Într-o lungă introducere de caracter general, Drăghicescu îşi propune să elaboreze teoria psihologiei etnice, ţinînd seama de : a) acele elemente primordiale care compun etnia, b) de împrejurările istorice şi sociale trecute şi c) de condiţiile istorice actuale.

Cît priveşte poporul român, dînsul afirmă, de acord cu toţi cei citaţi, că „negreşit, studiul psihologiei poporului român înseamnează aproape exclusiv studiul psihologiei ţăranului român". De asemenea, la fel cu alţii, acest gînditor, deşi „sociolog", are naivitatea de a crede că a descrie copilăria lui la ţară, între ţărani, „ar fi aproape îndestulător pentru a preciza şi fixa liniile cele mai generale ale sufletului românesc", astfel că „printr-o ascuţită analiză a propriei noastre mentalităţi" se pot schiţa „liniile care vor fi cu multă probabilitate copia fidelă a liniilor psihologiei noastre etnice".

În această sociologie subiectivistă, care recurge la autoanaliză pentru a descifra misterele sociale, Drăghicescu se bazează şi pe autoanaliza lui ca membru al clasei de mijloc, cea a burgheziei, înlăturînd însă cu vigoare „aşa-zisa aristocraţie care nu are nimic comun cu psihologia poporului român". În cuprinsul volumului găsim nenumărate pagini referitoare la o sumă de probleme, din care prea puţine sînt interesante, de cele mai multe ori concluziile la care ajunge acest autor fiind din cele mai banale ; la ele s-ar fi putut ajunge fără atîta teorie pretenţioasă. Reţinem însă afirmaţia că Zamolxis

şi psihologia lui continuă a dăinui în ortodoxismul românesc, creştinism doar de suprafaţă, de limbă slavă, neînţeleasă de ţărani. Dealtfel, Drăghicescu face dovada că el însuşi nu prea înţelege nimic din viaţa psihologică a poporului român. Dăm ca exemplu pasajul in care se miră că în judeţul Vîlcea a văzut un întreg „sobor de cruci înalte“ zugrăvite rudimentar de sus pînă jos cu numele mirenilor din 4—5 sate vecine care au venit cu obolul lor la ridicarea unor poduri, fîntîni etc. „Pînă mai anii trecuţi se vedeau încă la capul podului şoselei ce trecea Cerna şi ducea spre Petroasele, Otetelişu, un singur şir de cruci mari, înalte, în număr de 356 pentru ca să încapă numele tuturor celor care contribuiseră la construirea lui.“ Acest ciudat sociolog, improvizat etnograf adăuga observaţia că cu crucile acestea „se putea ridica un nou pod, atît de multe lemne erau în ele“ *(op. cit.* p. 371), asta fiind tot ce a înţeles dînsul din fermecătorul obicei vîlcean al crucilor de pe marginea drumurilor din judeţ.

În linii mari, concluzia la care ajunge Drăghicescu, după o lungă şi inutilă rezumare a istoriei românilor, în grabă şi superficial tratată, este că românii sînt nişte „neisprăviţi“ atît „geografic cît şi istoric“. Fizionomia românilor fusese la început mai mult latină, alterîndu-se însă „în mîinile nepregătite ale istoriei“, modificîndu-se „pînă la a semăna în multe privinţe cu a slavilor“. Explicarea acestui proces e dată în chip naiv, prin imaginea unui copil care ar fi rămas orfan şi ar fi fost adoptat de slavi şi bulgari, de la care ar fi împrumutat sufletul. Însă „dintre toate naţiunile creştine, de orice rit, românii sînt poporul cel mai sceptic, cel mai puţin credincios“. Sînt apoi înşirate în volum o serie de calificative de pe urma cărora nu putem reţine nimic.

5. V. PÂRVAN ŞI VIZIUNEA SA DESPRE PSIHOLOGIA ŢĂRANULUI ROMÂN

Problema caracterului naţional al românilor, pornindu-se de la psihologia ţăranilor, l-a preocupat şi pe Vasile Pârvan, care a fost nu numai istoric, ci şi un

filozof al istoriei. Într-un volum din 1922, *Idei și forme istorice*, a strîns patru din lecțiile lui de deschidere a cursului de istorie antică și de istoria artelor. Ele nu sînt o lectură ușoară, dată fiind adîncimea ideilor expuse acolo.

În schimb, sînt fermecătoare prin arta literară a redactării, fraza lui Pârvan fiind de o perfecție ritmică rar întîlnită la alți scriitori de limbă română. Nu vom încerca să schițăm pozițiile lui față de rostul cărturarului în viața socială, dator a-și pune, ca scop suprem, „spiritualizarea vieții marelui organism social-politic și cultural care este națiunea" și nici asupra ideii lui despre ce este istoria și valorile ei, ci ne vom mărgini să arătăm că, inaugurînd, în 1919, prelegerile la Universitatea din Cluj, acest mare profesor și-a pus întrebarea : ce trebuie să facă Universitatea pentru a-și împlini datoria față de tineretul pe care îl are în grijă ?

Pentru a răspunde la această „datorie a vieții noastre", Pârvan elaborează un întreg sistem de gîndire privind psihologia țăranului român. Pârvan nu face apel la interpretări ale „folclorului" și nici la cercetări de psihologie propriu-zisă ; ci arată că după a lui părere sînt a se deosebi două straturi în psihologia țăranilor, unul vizibil și altul ascuns ; căci „la popoarele prea chinuite de adversitățile istorice — cazul poporului nostru, martirizat de toate liftele pămîntului — se formează un fel de carapace spirituală, în care sufletul se refugiază spre a se păstra intact." Observatorul superficial vede numai carapacea pietroasă și inertă : în special : „fatalismul, insensibilitatea la nevoile unei vieți mai omenești, tradiționalismul, neîncrederea față de orice om sau lucru nou, asprimea și necioplirea în diferite manifestări individual-sociale. Dar observatorul răbdător, care stă și așteaptă să iasă din scoica colțuroasă adevăratul organism, adăpostit înăuntru, are bucuria de a vedea o ființa foarte fin și complicat, foarte delicat construită, cu nenumărate organe de percepție, variată și puternică, a lumii, total nebănuite, numai după aspectul crustei de piatră."

Ascuns (deci, în inconștient), Pârvan găsește că la țăranul român „fatalismului cosmic îi corespunde splen-

dida optică optimistă, păgîno-creştină, care dă celui nedreptăţit siguranţa că răutatea nu va rămîne nepedepsită şi că deci el poate aştepta cu resignare filosofică această pedeapsă, imanentă, nedreptăţii. Insensibilităţii la greutăţile şi trivialităţile vieţii materiale, îi corespunde entuziasta dorinţă de a se face frumos măcar la zile mari, care creşte înclinările sale pentru arta de toate felurile. Tradiţionalismului ţărănesc îi corespunde o curiozitate extraordinar de multilaterală, chiar pentru lucrurile total străine de experienţa lui principiară. Neîncrederii faţă de orice e nou, îi corespunde dorinţa de a afla taina acelei noutăţi, spre a o supune ; de unde, un spirit de observaţie şi de critică excepţional de ascuţit, întrecînd adesea cu mult pe cel al omului cult, deprins cu formulele luate de-a gata din cărţi. Asprimii în maniere, îi corespunde un simţ de măsură şi cuviinţă sufletească cu atît mai puternic, cu cît el nu se poate manifesta extern, decît cu totul stîngaci."

Problema care îl preocupa pe acest mare profesor era însă în legătură cu datoria sa de pedagog, care avea în sarcina sa formarea unor studenţi, în majoritatea lor copii de ţărani, aşa cum fusese, dealtfel, el însuşi, fiu de modest învăţător de ţară, născut şi crescut în prima lui copilărie la sat.

Pe acest copil, Pârvan îl descrie, înduioşat dar şi îngrijorat : „Copilul ţăranului e aruncat în lupta vieţii încă de cînd e mai mic decît căciula de pe capul lui taică-său. El trebuie să înveţe singur a ieşi din încurcătură. Iar şcoala de agerime practică a trupului şi sufletului îi e completată de lupta — nu căutată de cine vrea, ci impusă tuturora — pentru întîietate în societatea ţărănească. Agerimea minţii îi e pusă la încercare, fiecăruia, în orice clipă, nu numai de un interes imediat şi utilitar, dar mai mult încă de plăcerea, pur estetică, pe care ţăranul o are de a vedea scînteind un cap superior. Iuţeala perceperii, vioiciunea reflexiei, justeţea judecăţii, promptitudinea respingerii argumentului contrar, stăpînirea de sine în focul luptei de inteligenţă, cavalerismul condamnării imediate a mijloacelor, lăturalnice ori brutale, de întrecere, toată această minunată autoeducaţie ce şi-o dă societatea ţărănească, scînteietoare de

…rvă de bucurie a vieții, încordată ca o strună, continuu vibrînd muzical — e o realitate pe care clasa suprapusă, în mare parte de alt neam decît poporul nostru, n-a cunoscut-o și deci n-a avut-o în vedere în organizarea culturii sociale a națiunii."

După părerea oricărui altuia, fie că a fost el însuși părtaș la o asemenea viață spirituală, copil fiind, sau cel puțin ca matur cercetător al lumii rurale, acest tablou poate fi socotit ca o imagine credincioasă și pînă azi neîntrecută a vieții spirituale țărănești. În continuare, Pârvan constată că acest fiu de țăran vine la universitate stricat de învățătura strîmbă ce i s-a dat în școala primară și în liceu, dînd în această privință sfaturi care sînt neîndoielnic singurele bune ce se pot da. Marea sarcină a profesorilor fiind de a face astfel ca „să-și poată veni în fire copii aceștia ai unei rase în adevăr nobile, încăpute pe mîinile educatoare ale unor oameni strîmb pregătiți ori rău conduși", astfel încît calitățile lor, care zac în inconștientul lor psihologic, să poată ajunge a crea o cultură superioară.

6. PETRE CANCEL ȘI VIZIUNEA ETNOGRAF-ISTORICĂ A PROBLEMEI

Problema pusă în discuție de C. Rădulescu-Motru de a ști dacă în adevăr vechile ocupații pastorale și agricole ale românilor au lăsat urme în psihologia lor, avea și un caracter politic mai depărtat, dat fiind că maghiarii și susținătorii lor afirmau să românii ar fi fost la origine un popor de *păstori nomazi*, abia tîrziu imigrați în fosta Dacie, și nicidecum un popor de *agricultori sedentari*.

Dezbaterea în jurul problemei caracterului pastoral sau agrar al românilor a fost deci purtată avîndu-se în vedere și această controversă de caracter istoric. Ea era însă pusă pe o bază falsă, căci în realitate nu poate fi vorba de o dilemă care ne-ar obliga a opta fie pentru caracterul pastoral, fie pentru cel agricol, dat fiind că etnografia ne arată că un popor poate fi simultan și agrar

și pastoral ; de altă parte, „pastoral“ neînsemnînd neapărat „nomadism“.

Încă din 1913 profesorul Ovid Densusianu publicase un prim studiu *Păstoritul la popoarele romanice* care a atras de îndată o replică din partea profesorului P. Cancel, aducînd în dezbatere nu numai informații folclorice, ci și etnografice și istorice, lărgind astfel cu mult sfera analizelor pur literare, in sensul dealtfel pe care îl sugeraseră atît Rădulescu-Motru cît și D. Drăghicescu.

P. Cancel publică pe această temă un lung și deplin convingător studiu[1]. Acest erudit profesor (din păcate prea puțin prolific), după ce reamintește părerile greșite despre păstorit ale unor Miclosich, precum și răspunsul dat de D. Onciul la lucrarea lui Pic : *Zur rumänische ungarische Streitfrage* (1886), atacă părerea lui Densusianu care vede pe români ca ciobani „trecînd din munte în munte, din Carpați în Balcani“, obiectînd că transhumanța nu este „nomadism“, ci o oscilare, mereu pe același drum, de la un anume munte, la o anume regiune de semistepă, mișcare bianuală și invariabil aceeași, deci o pendulare de scurtă amplitudine, făcută nu de întreaga populație, ci doar de un grup restrîns de ciobani.

Greșește deci Densusianu atunci „cînd cugetînd la păstorit, identifică viața întreagă a neamului cu această minoritate, cvazi-vagabondă și își închipuie că tot poporul român se mișcă deodată cu oile sale, ca și cînd fiecare stăpîn de oi trebuie să și le pască singur“. Tot astfel greșit crede Densusianu că „păstoritul apare la noi cu acest caracter de nomadism, de la un capăt la altul al pămîntului nostru și dincolo de el, pe plaiuri și cîmpii străine, ciobanii cutreierind cu turmele lor imense spații geografice“. După opinia lui Cancel, „ciobanii azi nu sînt decît niște păstori tocmiți de către proprietarii de turme spre a le păzi vitele“, ei constituind „un mic coeficient migratoriu al întregii populațiuni sedentare“.

---

[1] Petre Cancel, *Păstoritul la poporul român. Precizări etnografice-istorice, cu prilejul apariției studiului d. O. Densusianu „Păstoritul la popoarele romanice“*, *Convorbiri literare*, 1913, anul XLVII.

Astfel, românii aveau, încă din 1247, sate şi formaţiuni politice dovedite prin Diploma Ioaniţilor, care au fost victimele unor popoare nomade, căci e sigur ca „turanicii au terorizat o populaţie agricolă. Statele acestor «nomazi» sînt un furt uriaş, o pradă fabuloasă în dauna unei populaţiuni care cultiva pămîntul, un «brigandaj zilnic». Noi însă nu am fost «nomazi» în acest sens, ci, dimpotrivă, am fost o populaţie agricolă exploatată de nomazi. „Sîntem deci în drept să conchidem că în tot timpul evului mediu, păcurarii, ciobanii au fost o minoritate răsfirată, care nu se poate identifica cu marea majoritate a neamului."

Critica pe care o face Cancel, a falsei dileme „păstor sau agricultor" este excelentă, adăugînd şi observaţia că „clasificarea aceasta după care se dă agriculturii totdeauna premiul întîi şi păstoritului cel de al doilea, mi se pare de foarte multe ori nejustificată". Dar ceea ce este deosebit de preţios în acest scurt dar compact studiu al lui Cancel, este că dînsul depăşeşte cu mult viziunea pur folclorică a lui Ovid Densusianu (precum şi cea pur psihologică a lui Rădulescu-Motru, sau pur sociologică a lui Drăghicescu), punînd accentul pe necesitatea de a studia problema, pe viu, la faţa locului, şi nu doar pe texte.

Potrivit părerii lui, filologia trebuie să fie completată cu cunoştinţe de istorie şi de etnografie. Căci „s-a văzut cum cunoştinţele vieţei actuale populare ne-au servit să jalonăm viaţa pastorală veche a românilor şi să tragem concluziuni de cea mai mare însemnătate pentru istoria noastră medievală. Documentele pentru timpurile mai vechi n-au putut decît să ne confirme în chip parţial, şi uneori indirect, observaţiunile noastre. Din nefericire pentru foarte multe laturi ale vieţii culturale a românilor, ştirile scrise sînt atît de reduse încît numai pe temeiul lor vechea viaţă culturală a noastră nu va putea fi studiată decît fragmentar şi anemic.

Un complimentar, care ajunge indispensabil va putea fi găsit în studiul aceleiaşi vieţi populare în vremi actuale sau mai apropiate şi iată cum mulţimile noastre populare vor trebui să ajungă obiectul de studiu metodic al

tinerilor cercetători ai trecutului, căci cel mai frumos aport științific al generației mai nouă va fi pentru noi, desigur, viața culturală veche studiată de specialiști.

Va trebui să renunțăm la excursiile de plăcere (uneori chiar divagații) ale specialiștilor din altă ramură și în locul unor improvizații ocazionale, vom avea specialiști, adică oameni care să-și facă din studiul *Volksthum*-ului românesc singura lor îndeletnicire științifică. Atunci vom putea avea și pentru aceste studii o metodă riguroasă, care astăzi nu există, metodă care va trece și tuturor culegerilor noastre populare, pline de reminiscențe latinești, de ambiții stilistice, de goană după senzațional și lipsite de orice orientare în vastitatea problemelor pe care materialul adunat, insuficient clasat și strîns în chip necritic, e chemat să le elucideze.

Această nouă specialitate are nevoie însă și de o nouă pregătire pe care tinerețea noastră va avea timpul și dragostea să o cîștige. Formați la noua școală istorică, cu o pregătire juridică, ne va mai trebui un contact mai intim cu filologia noastră, cu un stagiu îndelungat la studiul limbei și antichităților slave[1]. Atunci numai viața satelor noastre de azi va putea vorbi și va putea fi înțeleasă de cercetători, dîndu-le prilejul să verifice sau să construiască concluziuni nouă, numai atunci studiul antichităților românești cum le-a numit cineva atît de bine[2], după încercări izolate, va putea intra pe drumul său, larg și fecund.

Poporul e într-adevăr o mină pentru un cercetător al trecutului ; aurul acestei mine însă nu se arată decît celor inițiați în tainele lui. Ca și la orice altă mină și la aceasta va trebui, pentru a-i găsi filoanele sale metalice, să facem explorări metodice pe teren, așa cum geograful, geologul, întîrzie mult pe singurătăți. Numai așa, trăind din cînd în cînd și în această nouă arhivă, se va putea surprinde stratificațiile culturale ale poporului și se va

---

[1] „Nu mai vorbesc de orientări geografic și geografice umane".

[2] I. Bogdan, *Importanța studiilor slave la români. Lecțiune de deschidere*, p. 24.

cîştiga măcar intuiţia marilor procese umane precum şi logica specială dezvoltărilor naţionale."

Acest studiu, în special prin încheierea lui (pe care l-am redat, de aceea, *in extenso)* este de o deosebită importanţă, putînd fi socotit ca o precuvîntare şi expunere de motive a întregii mişcări culturale a „monografiilor sociologice" care vor prelua şi ele cercetarea problemelor legate de „sociologia naţiunii" pe calea indicată de Cancel şi nu pe cea urmată de Densusianu.

7. IONESCU SACHELARIE ŞI VIZIUNEA GEOGRAFICĂ A PROBLEMEI

Împotriva tezei caracterului pastoral şi nomad al poporului român s-au opus şi alţi cercetători, precum foarte interesantul geograf P. Ionescu-Sachelarie, care, în broşura sa *Despre viaţa păstorească şi agricolă în trecutul nostru* (1941) aduce o serie de argumente istorice, geografice, etnografice şi filologice, precum şi, din belşug, texte folclorice pentru a dovedi că românii au practicat din străvechime agricultura şi că punerea în dilemă a problemei: „ori păstori, ori agricultori" este greşită, românii fiind deopotrivă şi una şi alta.[1]

---

[1] Vezi de acelaşi, *Studii din poezia noastră populară. Elemente geografice*, 1913. De asemeni, e de ţinut seama şi de cele spuse de Simion Mehedinţi. *Fost-a poporul român nomad ?, Analele Academiei Române*, 1937.

PARTEA a II-a

LUCIAN BLAGA ŞI FILOZOFAREA DESPRE FILOZOFIA POPORULUI ROMÂN

Cap. I. ANALIZA FILOZOFICA A CULTURII POPULARE

1. LUCIAN BLAGA ŞI PROBLEMA CULTURII POPULARE ROMÂNEŞTI

Din cele pînă acum arătate cu privire la istoricul problemei cercetărilor folclorice la noi în ţară, s-a putut vedea că ele nu au fost făcute întotdeauna cu metode ştiinţifice şi nici în scopuri de obiectivă cunoaştere a realităţilor. Chiar şi străduinţele unui Ovid Densusianu nu au depăşit marginile unei înţelegeri pur filologice a problemei ; iar în ce-i priveşte pe cei care, nefiind folclorişti, dar bazîndu-se totuşi pe material folcloristic au dorit să ajungă la cunoaşterea „specificului naţional" românesc, am avut dezagreabila surpriză a amestecului unui „sociolog" care a practicat o psihologie fundamentată pe o teorie vagă, subiectivistă, mai mult frazeologie goală decît sociologie propriu-zisă, care nu a adăugat nimic peste cele spuse de alţii, psihologi de pildă, precum Motru, destul de superficiale şi acelea.

Singurii care în adevăr au spus ceva nou, peste banalităţile curente, au fost doar Vasile Pârvan şi mai ales — din nou, neaşteptată descoperire — Petre Cancel, care este, la ştiinţa noastră, cel dintîi care a pus problema cercetării vieţii culturale a poporului român, pe baze corecte, preconizînd tehnici de cercetare multidisciplinare, la teren, care ne dau dreptul de a-l socoti premergător al şcolii de sociologie românească iniţiată de profesorul Gusti.

Ce este însă remarcabil e că, de la o vreme, alţi noi cercetători ai acestor probleme au proclamat necesita-

tea depăşirii a tot ce se făcuse pînă la ei, printr-o străduinţă de a se ridica la un nivel filozofic superior, aşa cum încearcă a o face Lucian Blaga sau, la rindul lui, Mircea Eliade, prin aducerea în dezbatere a unei copleşitoare erudiţii, făcînd astfel posibilă încadrarea fenomenului românesc într-o istorie comparată a tuturor religiilor lumii.

2. FREUD ŞI CULTURA FOLCLORICĂ

Depăşirea tehnicilor de analizare estetică, etică şi psihologică a culturilor populare a fost prilejuită de apariţia, în cîmpul cercetărilor ştiinţifice, a teoriilor freudiste care permit o cercetare la un nivel mult mai pretenţios decît cel al lui Ion Crăciunescu, cel de demult, ba chiar şi a lui Rădulescu Motru, fără a mai vorbi de Drăghicescu.

Într-adevăr, Sigmund Freud elaborase o teorie de psihologie „abisală“ care făcuse senzaţie între cele două războaie mondiale, dînd chiar naştere unei adevărate mode „psihanalitice“, psihologii de şcoală nouă socotindu-se în drept să procedeze pe această cale şi la elucidarea problemei propriei noastre culturi populare, scontînd să obţină rezultate cu mult superioare celor de psihologie normală, clasică.

După cum se ştie, Freud pornise, încă din 1904, publicarea unei serii de lucrări, începînd cu a sa *Zur Psychologie des Altaglebens* şi sfîrşind, în 1939, cu *Der Mann Moses und die monoteistiche Religion,* operînd pe două planuri distincte ; pe de o parte, în calitate de medic, a pus la punct o tehnică de psihanaliză terapeutică, menită să vindece anume boli psihice, teoria sa de bază fiind deci valabilă, sau ba, în măsura în care are sau nu are rezultate clinice vădite ; pe de altă parte, ca filozof al culturii, a procedat la o serie de aplicări ale psihanalizei la cercetarea marilor creaţii spirituale şi sociale înregistrate de istorie, una din cărţile lui fiind chiar de caracter sociologic : *Totem und Tabu* (din 1924).

După părerea sa, în sfera conştientă a psihicului uman iau naştere, încă din prima copilărie, tot soiul de

idei şi de sentimente de caracter dubios, în care Erosul are un cuvint important de spus, precum de pildă în formarea „complexului oedipian". Ele sînt însă combătute de către o „cenzură", punîndu-li-se adică opreliști din partea vieţii sociale care impune anume reguli de comportament, atît cu privire la ce este bine şi indicat a se crede şi a se face, cît şi la ceea ce, dimpotrivă, este interzis şi „tabu". Această cenzură socială ajunge însă a fi primită de fiecare individ în parte ca o regulă morală internă, faţă de care abaterile nu sînt îngăduite.

Această parte a teoriei lui Freud seamănă pînă la identitate cu ceea ce spusese sociologul Emile Durkheim, care şi el afirmase că toate faptele sociale sînt supuse unei „constrîngeri" externe, exercitate de societate, dar care pînă la urmă se transformă în constrîngere internă, în formă de conştiinţă morală.

Freud continuă judecata sa, zicînd că toate cele refulate de cenzură, adică împinse din conştient în subconştient, încearcă totuşi să revină la suprafaţă ; ceea ce este însă greu, cenzura continuînd a sta de pază. De aceea aceste idei şi sentimente refulate sînt obligate să se „sublimeze", adică să se camufleze în forme destul de schimbate încît „cenzura" să nu le mai recunoască. Din zbuciumul acesta, dintre cenzura conştientă şi ideile refulate în subconştient se pot naşte dereglări de comportament, unele de minoră importanţă (precum gesturile greşite), altele însă afectînd grav sănătatea psihică a bolnavilor. Terapia lor constă în readucerea în conştient a celor refulate, pentru a fi acceptate ca atare ; ceea ce se obţine pe calea psihanalizei clinice.

Dar se întîmplă însă ca „sublimarea" să aibă loc în forme răstălmăcite, de caracter filozofic, religios, artistic, cultural în genere, psihanaliza putînd fi folosită de data aceasta pentru a explica critic creaţiile culturale, prin fondul lor subconştient.

Teoriei lui Freud i s-a adus o importantă adăugire de către Jung, care a susţinut că există şi forme colective ale acestui proces psihic, multe idei fiind refulate în „subconştientul colectiv" al unor grupuri social-culturale, ele revenind la iveală în forme de curente culturale, forme de organizare socială şi, ceea ce ne inte-

rezează în locul de față, în mod direct, în forme folclorice.

În credința, curentă la acea vreme, în existența unui „duh al poporului“, dînd naștere unui folclor anonim direct izvorît din acest subconștient al „etniei“, era firesc ca psihanaliza, sub această formă culturală, să impresioneze și să fie adoptată, cu nețărmurit entuziasm, de foarte mulți.

Se impunea deci, părtașilor acestui fel de a vedea, găsirea unor tehnici de „reîntoarcere“ la „origini“, concepute de către unii, „istoric“, ca stări sociale tradiționale, de alții „mitologic“, urcînd adică pînă în vremurile cînd ființele supranaturale, zei sau dumnezei, au creat lumea, fie, într-o formă mai atenuată, pînă la vremea „copilăriei“, atît a purtătorilor de valori culturale, cît și a colectivelor acestora.

S-au apucat deci de analize psihanalitice freudiste, „filozofi“ și „sociologi ai culturii“, plecînd de la ideea de bază a importanței cu totul excepționale a „subconștientului“ în toate creațiile culturale, dar dînd o altă întorsătură ideilor freudiste în ceea ce privește stabilirea legăturilor. între conștient și subconștient. Nu e de mirare, căci filozofii au acest dar de a răstălmăci teorii vechi, răsucindu-le astfel încît să pară a fi inedite. Au ieșit deci repede la iveală o serie de „neofreudisme“ cu pretenția de a explica într-un chip senzațional fapte de cultură pînă la ei văzute de toată lumea in mod banal. S-a mers atît de departe cu dorința originalității neofreudiste, încît pînă și unii „marxiști“ au căzut victima neofreudismului, afirmînd că relația dintre structura economică de bază și suprastructura ideologică repetă pînă la identitate relația freudistă dintre conștient și subconștient, subconștientul fiind reprezentat prin „economic“, iar conștientul fiind întreaga suprastructură ideologică [1].

Nu avem însă a ne ocupa de acest aspect al sociologiei freudiste. Vom scoate doar în relief faptul că și la

[1] Vezi, de pildă, O. Jenssen, *Zur Psychologie der Masse. Kautsky und Freud* (în volumul *Der lebendige Marxismus, Festgabe zum 70, Geburtstage von Karl Kautsky*, Iena, 1924).

noi în ţară au fost filozofi care au practicat neofreudismul, încercînd să-l aplice la lămurirea fenomenelor culturale „folclorice".

3. TEORIA FREUDISTĂ A LUI LIVIU RUSU

Unul din cei dintîi care au încercat să aplice freudismul, într-o versiune proprie, la analiza folclorului românesc, ca sursă de informaţie despre „geniul" nostru naţional, a fost profesorul universitar clujean Liviu Rusu, care, în 1935, a publicat, în editura Felix Alcan din Paris, un *Essai sur la creation artistique*, urmat de *Le sens de l'existence dans la poesie populaire roumaine*.

Rusu postulează existenţa unui subconştient de sine stătător, adică independent faţă de conştient. Rădăcina oricăror creaţii spirituale stă într-o adîncă nelinişte sufletească, născută din contrazicerile dintre viaţa psihică conştientă şi cea inconştientă, între aceste două zone instalîndu-se un dezechilibru, provocator de grave probleme sufleteşti ; căci instinctele din subconştient tind să-şi impună prezenţa, dar se izbesc de opoziţia conştientului ; de unde o nelinişte sufletească. Pentru a o curma, este dată posibilitatea înlocuirii haosului abisal subconştient, printr-o ordine conştientă, pe planul superior al creaţiei artistice.

Este astfel dată posibilitatea unei diagnosticări a diferitelor tipuri de psihisme, luîndu-se drept simptome şi deci criterii de clasificare tipologică măsura efortului făcut pentru obţinerea echilibrării dintre conştient şi subconştient. Astfel există un *tip simpatic*, conciliant, neagresiv, idealist, după cum există şi un tip invers, *demonic*, combativ, în luptă permanentă cu sine însuşi şi cu lumea. Acest al doilea tip, demonic, are două subtipuri, unul *echilibrat* şi altul *anarhic*, după gradul mai mare sau mai mic de revoltă împotriva lumii.

Aceste diverse tipuri psihice au, aşa cum afirmă şi Jung, un caracter colectiv, putînd caracteriza nu numai individualităţi izolate, ci şi grupuri sociale întregi, naţiuni chiar. Ceea ce e explicabil pentru că oamenii nu

pot face altceva decît să continuie ceea ce le-au transmis strămoşii. Aspiraţiile noastre nu sînt decît moştenirea unor „mume" comune (aceste „mume" fiind un termen luat din Goethe) şi deci sînt de caracter esenţialmente colectiv. Fiecare popor are astfel un psihic comun, specific, literatura lui, cea folclorică în special, coborîndu-şi rădăcinile pînă la acest „strat al mumelor" din adîncul abisal al subconştientului colectiv; căci poporul nu vrea, în definitiv, decît să găsească, de bine de rău, un răspuns la îndoielile care îi zguduie fiinţa, vrînd, în străduinţele lui, să se ridice de la întunecimea abisală la clara lumină a conştientului. Pe baza acestei teorii — nu prea clară, dealtfel — Liviu Rusu vrea să lămurească trăsăturile psihologice care stau la baza creaţiei anonime a folclorului românesc, ajungînd la concluzia că românii aparţin tipului psihic „simpatic", resemnat cu soarta sa.

Intenţia este desigur lăudabilă, dar din păcate în tot cuprinsul volumului nu găsim decît tot aceeaşi veche metodă de interpretare pur literară, pe baza unei psihologii care nu are nimic „abisal" în ea. Astfel aflăm că românii sînt lipsiţi de vigoarea acţiunii, poezia lor fiind mai mult contemplativă, precum este şi arta lor plastică, liniar geometrică, lipsită de tragism, cu tendinţe spre bunătate, cu rădăcini într-un sentiment de singurătate, în care *dorul* şi *urîtul* sînt dominante, toate aflate într-o simplicitate gravă care „pare a aminti stilul doric" (sic).

Sînt pomeniţi, în treacăt, Kierkegaard, Nietzsche, în legătură cu sentimentul *destinului,* luate fiind în analiză clasicele balade ale *Meşterului Manole* şi, evident, a *Mioriţei,* pe spaţiul a lungi pagini, timp în care lectorul are motiv să se întrebe la ce a folosit elaborarea unor atît de savante teorii de psihologie abisală, de vreme ce ele nu mai sînt deloc folosite în lămurirea poeziei populare româneşti.

4. TEORIA FREUDISTĂ A LUI LUCIAN BLAGA

În acelaşi an cu Liviu Rusu, pe aceeaşi linie freudistă, publică şi Lucian Blaga cartea sa *Orizont şi stil,*

urmată la scurt timp de *Spațiul mioritic*, în 1936, și de *Geneza metaforei și sensul culturii*, în 1937.

Această „trilogie" închinată analizei „abisale" a culturii în genere și a celei românești îndeosebi, a fost urmată de o serie de alte lucrări, atît filozofice cît și literare (1) care i-au atras o atît de mare faimă încît, la o vîrstă foarte tînără, a fost ales membru plin al Academiei Române, discursul său de recepție din 1936 fiind intitulat *Elogiul satului românesc*[1].

Ca și la Liviu Rusu, la Blaga este vorba tot de o variantă a teoriei freudiste, cu mult mai complicată însă decît cea a lui Rusu, susținînd că subconștientul nu este o țară de surghiun, un depozit haotic de idei și sentimente refulate ci, dimpotrivă, un „Cosmos", adică o zonă „cosmotică", dotată cu un conținut și cu structuri proprii, de sine stătătoare, (I p. 17—18), cuprinzînd adică o sumă de determinante, cuplate în formă de „matrici stilistice", răzbind, prin „personanță", în conștient și dînd astfel naștere unor „stiluri" caracteristice fiecărei culturi în parte.

Vom analiza într-un paragraf special, mai pe îndelete, această teorie. Deocamdată subliniem faptul că Blaga se declară adversar al oricărei cercetări „științifice" purtînd asupra caracterelor specific național românești. După a sa părere orice „cultură" este rodul unui „stil", iar stilul, rodul unei „matrici stilistice" zăcînd în „inconștientul abisal" colectiv. Cercetările sociologice, care socotesc necesar să analizeze creațiile cultu-

---

[1] Bibliografia Blaga e dată în lucrarea lui D. Vatamaniuc din 1977. În paginile care urmează vom cita lucrările lui Blaga folosind următoarele sigle :

E = *Elogiul satului românesc. Discurs rostit la 5 iunie 1937 în ședința solemnă de L. Blaga, cu răspunsul d-lui I. Petrovici* (Academia Română, *Discursuri de recepție*, 1937).

I = *Orizont și stil.*

II = *Spațiul Mioritic.*

III = *Geneza metaforei și sensul culturii.*

Toate trei în ediția recentă : *Trilogia culturii*, cu un cuvînt înainte de Dumitru Ghișe, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.

H = *Hronicul și cîntecul vîrstelor*, (ediția a doua, îngrijită de George Ivașcu), Editura Eminescu, București, 1937.

rale în legătură cu o structură economică de bază şi cu ansamblul de fenomene suprastructurale, sînt astfel puse în disponibilitate, declarate a nu fi decît o muncă zadarnică, de vreme ce întreaga problemă poate fi rezolvată direct pe calea analizelor de psihologie abisală.

Dar Blaga merge încă mai departe, afirmînd că dînsul, prin faptul că a trăit o lungă copilărie într-un sat ardelean, face parte integrantă din geniul specific al neamului românesc, care îi este deci congenital şi ca atare îi poate fi cunoscut prin simplă autoanaliză.

Nu contestăm că poetul Blaga rămîne o figură de seamă a culturii româneşti, căruia i se cuvine toată lauda. Nu e mai puţin adevărat însă că pretenţia lui de a monopoliza cunoaşterea fenomenului cultural românesc prin „trăirea" lui la ţară este greşită din punctul de vedere al metodologiei cercetărilor sociale.

Invocarea copilăriei la sat de către Blaga era, la vremea ei, o repetare şi o confirmare a punctelor de vedere ale grupului pe care l-am numit „al folcloriştilor patriotici", care, socotindu-se şi ei, neam de neamul lor, băştinaşi autohtoni, get-beget coada vacii, se socoteau dispensaţi de a mai cerceta problemele folclorului, dat fiind că le aveau în „sînge". Asemenea declaraţii de demagogie ştiinţifică e regretabil că pot fi întîlnite şi la gînditori serioşi precum Blaga.

La Blaga această luare de poziţie în favoarea băştinăşiei ca metodă de cunoaştere, era în directă consonanţă cu teoria „trăiriştilor" şi cu cea a lui Nae Ionescu, care de asemeni credea că cei născuţi în Bărăgan nu pot înţelege pe Descartes, după cum nici spiritul neaoş românesc ortodox, la rîndul lui, nu poate fi înţeles decît de cei născuţi pe Bărăgan (de preferinţă în Brăila lui natală).

Succesul cu totul deosebit al poetului Blaga se datoreşte, desigur, în primul rînd marelui său talent ; dar şi faptului că bătea în struna unui anumit curent „cultural" mulţi lăsîndu-se captivaţi de lauda ditirambică adusă „satului", cu o avalanşă de metafore uluitoare şi mai ales cu un vocabular straniu, cu rezonanţe mistice.

În această privinţă, Blaga a fost un creator de expresii noi, menite să te pună pe gînduri. Nu ne referim

la expresiile lui filozofice, precum „cunoaştere luciferică“, sau „eonul dogmatic“ etc, ci la „spaţiul mioritic“ care e pe atit de sonor pe cit şi de confuz, dar care continuă a fi folosit de cei care vor să dea gîndului lor un iz de mistică naţională. Indiferent de faptul că cei ce folosesc aceşti termeni ştiu sau nu ştiu despre ce e vorba important rămine faptul că el sugerează mai mult decît spune.

În tot cazul, fapt este că teoria „trăirii“ într-un sat natal, a reîntoarcerii la „origini“, la „stratul mumelor“, la izvoarele ancestrale se îmbină perfect cu mentalitatea freudistă care, de asemeni, căuta explicarea fenomenelor culturale printr-o reîntoarcere la „amintirile copilăriei“. Insistăm asupra acestei probleme a tratării psihanalitice a culturii, pentru că teoria lui Blaga continuă a fi practicată de unii din urmaşii lui întîrziaţi, astfel că socotim util să reanalizăm critic aceste probleme în nădejdea de a pune pe gînduri şi a-i îndrepta spre căile ştiinţei pe toţi cei care continuă a avea credinţa că frazele obscure, lipsa definiţiilor clare şi înlocuirea lor prin metafore constituiesc dovada unei filozofii adinci. Vom începe, deci, prin a analiza problema centrală a poziţiei lui Blaga, aceea care afirmă că „trăirea“ la sat reprezintă singura cale bună de cunoaştere socială.

5. CUNOAŞTEREA „TRĂIRISTĂ“ PRIN REÎNTOARCERE LA „COPILĂRIE“

Lucian Blaga revendică, deci, cu un ton de ostentativă mîndrie dreptul de a vorbi despre viaţa sufletească a satelor, în deplină cunoştinţă de cauză, ca unul care s-a născut şi a trăit într-un sat din Ardeal. Dînsul ne spune : „voi vorbi despre satul românesc nu ca un specialist care şi-a potrivit în prealabil metodele în laborator şi porneşte în urmă să examineze, pe dinafară, un fenomen. Voi vorbi despre satul românesc din amintire trăită şi făcînd oarecum parte din fenomen“. (E, 4 şi passim)

Ceea ce e ciudat; căci Blaga ştie totuşi foarte bine că, dimpotrivă, „cele mai copleşitoare fenomene ne scapă, ne sînt insesizabile din moment ce sîntem integraţi în ele“, căci „distanţa faţă de fenomene e o condiţie elementară pentru obţinerea acelui sistem de puncte de reper necesare descrierii şi inventarierii fenomenului“, astfel că „faptul simplu de a fi integraţi într-un stil zădărniceşte apariţia conştiinţei despre acest stil“. Desigur, Blaga în aceste fraze vorbeşte despre „stil“; dar „stilul“ e socotit determinant pentru caracterizarea unei culturi şi ca atare ele se potrivesc perfect şi pentru „cunoaşterea“ satului şi a vieţii lui sufleteşti. În contradicţie flagrantă cu el însuşi — şi nu va fi singura —, Blaga insistă asupra afirmaţiei că ştie despre ce vorbeşte, de vreme ce face parte integrantă din viaţa satului.

Dar cine sînt cei pe care îi vizează ironia lui? Să fie oare folcloriştii de meserie, precum Ovid Densusianu care, cu multă stăruinţă, a format o şcoală de filologi de strictă metodă ştiinţifică, încercînd şi reuşind, în bună parte, să scoată din uz amatorlîcul folcloriştilor improvizaţi? Sau poate ironia lui se îndreaptă doar asupra acelor folclorişti muzicali precum Chiriac, Bartok, Brăiloiu, Breazu, care foloseau înregistrările pe discuri de ceară pe aparatele Edison, singurele existente la acea vreme? Se prea poate, căci pare a fi o săgeată directă îndreptată împotriva lor, fraza prin care Blaga afirmă că va reproduce o convorbire „de pe discul de ceară al celei mai fidele memorii“ (E, 6). Sau poate este vorba de un atac împotriva şcolii profesorului D. Gusti care, în 1935, se afla la al 10-lea an de cercetări „monografice“ în satele româneşti, după cum ar reieşi din fraza în care afirmă că nu a făcut vreodată „cercetări tocmai sistematice şi cu stricte intenţii monografice cu privire la satul românesc“ (E, 3).

Dacă intenţia lui Blaga a fost de a discredita cercetările ştiinţifice, punînd temeiul documentării numai pe participarea sa la fenomen, în vremea copilăriei, rămîne totuşi de mirare faptul că în lucrările lui foloseşte o serie de informaţii pe care nu le-a putut culege în timpul copilăriei şi care în mod cert îşi au originea în

lectura textelor folclorice publicate de cei care lucrează cu „metode de laborator", cu înregistrări pe discuri de ceară" şi prin monografii [1].

6. COPILĂRIA ÎN „SATUL-IDEE"

Desigur, Blaga era prea abil filozof ca să rămînă la afirmaţia simplistă că ar fi fost suficient să fi copilărit la sat pentru a-i cunoaşte toate tainele. Ci, ca să înlăture orice luare prea *ad litteram* a acestei fraze, — vizibil contrazicînd bunul simţ — Blaga recurge la o complicare a problemei.

Mai întîi : despre ce „sat" este vorba ? Despre ceea ce ştie toată lumea că este un „sat" ? Adică de un grup de familii trăind pe un anume teritoriu, pe care îl muncesc, cu ajutorul unor tehnici, agrare şi pastorale, trăind laolaltă sub imperiul unor anume legi juridice şi morale, avînd în plus o viziune proprie despre lumea de aci şi de dincolo ? Cituşi de puţin ! Nu e vorba despre acest sat real, despre care copiii e evident că nu pot avea nici măcar o viziune vagă, necum abisală. Ci despre cu totul altceva : anume despre un „sat-idee".

Adică cum ? Ce poate însemna acest „sat-idee" ? Să fie vorba de ideea pe care şi-o poate face un filozof despre „sat" ? Sau de ideea pe care şi-o fac chiar sătenii despre ei înşişi ? Sau poate de ideea pe care şi-o fac filozofii despre ideea pe care şi-o fac sătenii despre ei înşişi ? Adică e vorba de o filozofie cultă despre satul românesc ? De o filozofie populară a oamenilor din sat ? Sau despre o filozofie cultă despre filozofia populară ?

Textele sînt departe de a fi clare căci o definiţie a ceea ce este „satul-idee" nu ne este dată. Cel mult ni se spune „*satul-idee* este satul care se socoteşte pe sine însuşi *centrul lumii* şi care trăieşte în orizonturi cosmice, prelungindu-se în mit". (E, 9).

---

[1] Vezi documentarea în volumul *Zăcăminte folclorice în poezia noastră contemporană* (1936) al lui Al. Dima (care era şi el un păcătos de „om de ştiinţă", specialist în istoria comparată a literaturilor, ba, pe de-asupra, şi „sociolog", părtaş fiind la monografiile şcolii româneşti de sociologie).

S-ar părea că nu e vorba de un „sat“, ci despre o „idee“ despre sat, de un „Weltanschauung“, naiv şi mitologic, pe care îl au despre ei înşişi unii oameni din sat. Cine anume sînt însă purtătorii acestui „Weltanschauung“ ? Blaga e din nou evaziv şi contrazicător. Ideea lui de bază este că purtătorii acestui mod mitologic de a concepe lumea sînt numai copiii, Blaga stabilind între „satul-idee“ şi „copilărie“ un semn de perfectă identitate. Aflăm astfel că „copilăria şi satul se întregesc reciproc, alcătuind un întreg inseparabil“. (*E*, p. 4). Aceasta desigur pe plan metafizic căci ar fi de prisos să afirmăm, ceea ce e de la sine înţeles că, demografic, în orice grupare umană există tineret. Deci numai pe plan mistic „s-ar putea vorbi chiar de o simbioză între copilărie şi sat“ (*E*, 4), „copilăria“ fiind „vîrsta sensibilităţii metafizice prin excelenţă“ (*E*, 5), „copilăria fiind vîrsta care singură posedă perfecta afinitate cu modul existenţial al satului“ (*E*, 6), astfel că „copilăria este singura poartă deschisă spre metafizica satului“, întreaga viziune a copiilor „situîndu-se în centrul existenţei şi prelungindu-se prin geografie, de-a dreptul în mitologie şi metafizică“.

Iată deci o serie de fraze care ne-ar îndritui să tragem concluzia că, din totdeauna, singuri copiii au avut daruri metafizice şi că deci întreaga mitologie tradiţională transmisă din vechime pînă în ziua de azi ar fi o creaţie a copiilor. Această concluzie este însă vădit absurdă şi nu văd cum i-ar fi cu putinţă unui istoric al religiilor şi concepţiilor mitologice să accepte ideea că marile religii şi marile creaţii mitologice sînt opera copiilor.

Stabilind deci o identitate totală şi exclusivă între copilărie şi viziunea mitologică a „satului-idee“ ne încurcăm în afirmaţii care nu se mai pot susţine. Dar Blaga are din nou o poartă de ieşire din absurd, o soluţie gata pregătită, dînsul afirmînd că a fost o vreme cînd nu numai copiii ci şi oamenii maturi aveau o concepţie de tip „sat-idee“ mitologic. Căci, spune dînsul : „îmi pot foarte bine închipui că pînă mai acum vreo sută şi ceva de ani, satele româneşti să fi reprezentat de fapt pentru oamenii de toate vîrstele ceea ce cele de astăzi mai repre-

zintă doar pentru copii. Desigur că pe urma contactului diformant, direct şi indirect, cu civilizaţia timpului, satul românesc s-a depărtat şi el, cîteodată destul de penibil, de definiţia a cărei circumscriere o încercăm. Nu e mai puţin adevărat însă că în toate ţinuturile româneşti, mai poţi să găseşti şi astăzi sate care amintesc, ca structură sufletească «satul-idee»". (*E*, 9).

S-ar părea deci că e vorba de o anume concepţie mitologică despre lume pe care azi nu o mai au decît copiii, dar care pe vremuri o aveau şi maturii şi o mai au încă şi azi sătenii maturi din satele excepţie, care amintesc pe cele de acum o sută de ani cînd „faptele şi întîmplările se prelungesc pentru omul de la sat într-o imaginaţie mitică, permanent disponibilă. Nimic mai prompt decît reacţiunea mitică a săteanului". (*E*, 8).

Ar fi deci să înţelegem (poate) că a fost o vreme cînd toţi sătenii, mici şi mari, gîndeau mitologic şi că „satul-idee" a pierit atunci cînd sătenii au pierdut darul acesta „metafizic" de a gîndi mitologic, doar copiii mai rămînînd astăzi a fi „metafizicieni". Se prea poate. Dar despre cum gîndeau sătenii acum vreo sută de ani putem afirma orice, fără riscul de a fi dezminţiţi dată fiind totala lipsă de informaţii posibile. In schimb afirmaţia despre copii metafizicieni din vremea de azi, care singuri ar mai păstra concepţia mitologică despre „satul-idee", poate fi controlată şi deci apreciată la justa ei valoare, indiferent dacă aceşti copii sînt creatorii mitologiilor sau doar păstrătorii unei mitologii învăţată de la părinţii şi bunicii lor care, acum „o sută şi mai bine de ani" mai erau şi ei „metafizicieni".

Oricum ar fi, odată ce stabilim o identitate între „copilărie" şi „satul-idee" şi, totodată, admitem că au fost şi poate mai sînt încă săteni maturi gîndind în stil de „sat-idee", sîntem obligaţi a admite că acei maturi sînt, psihic, identici cu copiii.

La premize neclare, logica ne obligă astfel la concluzii ciudate. Dar şi de data aceasta filozoful Blaga pentru a ieşi din încurcătură, recurge la un subterfugiu: anume la teoria vîrstelor şi sexelor adoptive.

7. TEORIA VÎRSTELOR ŞI SEXELOR ADOPTIVE

De data aceasta subterfugiul folosit va fi pur verbal, susţinîndu-se că termenul de „copilărie" nu trebuie neapărat înţeles în sens biologic, adică de pui de om, în vîrsta trecerii de la plod la om deplin ; căci există o copilărie adoptivă ; adică pot exista oameni maturi care să adopte vîrsta copilăriei, după cum pot adopta şi oricare din cele două sexe, indiferent de cel real. Adoptarea vîrstei copilăriei nu trebuie înţeleasă însă ca o cădere în mintea copiilor, ci ca o „adoptare", voită deci, a unei mentalităţi care de fapt e caracteristică copilăriei.

Pasagiul mai înainte citat, din *Elogiul satului*, este reluat în volumul *Geneza metaforei şi sensul culturii* şi modificat în sensul nou, al vîrstei copilăriei „adoptive" şi anume în felul acesta : „... pînă mai acum vreo sută de ani şi ceva, psihologia, structura sufletească *adoptivă* a săteanului nostru, de orice vîrstă, să fi fost de natură *copilărească...*" (III, 267).

Ceea ce înseamnează nimic mai puţin decît o renunţare la teoria iniţială a copiilor metafizicieni, adică a vîrstei biologice reale şi a spiritualităţii aferente ei, în folosul unei teorii a vîrstei simulate. Această teorie, destul de ciudată, este a fi de la început socotită a nu se sprijini decît pe un simplu joc de cuvinte.

8. CULTURI „MINORE" ŞI „MAJORE"

În adevăr se ştie că mulţi istorici şi critici de artă au afirmat că nu se pot compara creaţiile culturale populare, ca valoare şi nici ca întindere, cu operele creatorilor culţi. Cine nu vede că balada *Meşterului Manole*, oricît de frumoasă ar fi, nu se poate compara cu *Divina Comedie* a lui Dante şi nici tulburătoarea baladă a Voichiţii cu *Faust* al lui Goethe ? Operele populare sînt mai uşoare, mai simple, mai naive, mai *minore*, adică mai infantile, mai neevoluate faţă de operele *majore*, deplin mature.

E clar : cînd spunem că muzica uşoară e minoră faţă de cea majoră, înţelegem că acordăm calificativele de „minor" şi „major" pentru a fixa locul, pe o scară de valori a diverselor creaţii artistice „minor" şi „major" neavînd absolut nici un sens biologic. Intervine însă aci posibilitatea unui joc de cuvinte care ne permite să dăm cîştig de cauză teoriei freudiste a „copilăriei".

Cînd spunem că o cultură folclorică este minoră faţă de creaţiile culte putem devia sensul termenului „minor", echivalîndu-l cu cel de „copilăresc". Folclorul este ca un joc de copii faţă de gravitatea matura a poeziei culte ; fiind deci „copilăresc", el aparţine, aşadar, copiilor, înţelegerea lui fiind asigurată printr-o reîntoarcere la mentalitatea copilăriei.

Ce se întîmplă însă cînd constatăm că o cultură „minoră" este totuşi opera unui om matur ? Scăpam din contrazicere, afirmînd că acel om matur a adoptat în mod voit vîrsta, adică mentalitatea copilăriei. Termenul de „adoptiv" impune sensul acesta de „alegere voită" a unei soluţii normale pentru o situaţie anormală. Aşadar caracterul minor sau major al unei culturi e o problemă de exclusivă psihologie iar nu o problemă de vîrstă reală.

Cum este însă posibil ca un om matur să-şi comande sieşi să judece ca un copil „metafizic" (adică mitologizant) şi mai ales cum o colectivitate, acel „pretins subiect organismic al culturii, parazitar suprapus omului" (II 264) să redevină „minoră", după ce a fost majoră, rămîne un mister.

Cît priveşte sexul adoptiv, problema e încă mai tenebroasă. Despre ea nu ni se spune mai nimic lămuritor, decît numai că, spre mirarea noastră, stilul rococo este feminin pe cînd cel baroc e masculin, de data aceasta nemaiputînd fi vorba decît de o impresie pur subiectivă a esteticianului, impresie care nu angajează pe nimeni la nimic.

Cu părere de rău, nu putem, în concluzie, decît să deplîngem recurgerea la astfel de jocuri de cuvinte „infantile", care nu pot convinge, zadarnică fiind încercarea de a salva teze insuficient gîndite, prea rapid formulate în iureşul unor elanuri lirice nestăpînite, care reu-

șesc la prima cetire să ne farmece, dar apoi să ne supere, în cele din urmă, căci e prea vizibilă speranța că cetitorii nu vor avea suficient simț critic pentru a nu se lăsa furați de sonoritatea frazelor fără acoperire de fond.

9. SOARTA VIITOARE A CULTURII FOLCLORICE

Reținem din aceste succesive încercări de a teoretiza ideea „copilăriei" și a valorii ei epistemologice, faptul că ne aflăm în fața unor ideații vagi, contrazicătoare, cu neputință de a fi reduse la o singură viziune clar închegată. Am avut astfel o expunere a tezei că „satul-idee" nu poate fi înțeles decît doar de cei în vîrsta copilăriei, singuri copiii avînd daruri „metafizice" și capacități de mitologizare, fără totuși să se tragă concluzia că creatorii culturii folclorice ar fi fost copiii.

Am avut apoi o teorie potrivit căreia nu se înțelegea „copilăria" în sens biologic, ci doar ca ideație ; cu alte cuvinte „satul-idee" era caracterizat prin aspectul și conținutul său mitologic, geografia sa prelungindu-se în mit. Apoi ni s-a afirmat că pe vremuri și oamenii maturi aveau asemenea capacități mitologizante, de tip „copilăresc" și că ar mai exista încă sate întîrziate, rămase așa cum erau acum o sută de ani, în care și maturii mitologizează.

În sfîrșit, am aflat că e posibil și ca oamenii maturi să adopte vîrsta copilăriei ba chiar și un sex deosebit de cel pe care efectiv îl au. Adică ar fi vorba de o adoptare deliberată a unei mentalități mitologizante, „copilărești", de un sex sau altul.

În fond, din toate aceste ziceri și contraziceri rămîne doar, ca problemă de fond, afirmația că producțiile artistice ale oamenilor, adică cultura lor, pot avea un caracter *folcloric-minor* sau *major și cult*. De data aceasta problema este reală și importantă. Căci e cu neputință celor care, dintr-un punct de vedere sau dintr-altul, pe baza uneia sau alteia din științele sociale, studiază producțiile folclorice, să nu-și pună întrebări cu privire la soarta lor viitoare : este folclorul menit unei fatale dispariții,

sau poate el servi ca bază unor creații superioare, culte ? Sau cu alte cuvinte : e posibilă o dezvoltare a culturii minore folclorice în cultură majoră cultă ?

O veche tendință culturală, pornind de la credința că singuri țăranii mai reprezintă astăzi „geniul național românesc", socotea posibil ca creatorii culturali, (literați, muzicanți, artiști plastici, filozofi etc.) să se reîntoarcă la matca gîndirii folclorice și de la această bază să dea la iveală opere culte, românești, totuși de valoare universală. Întreaga mișcare a *Sămănătorului* și a poporanismului a pledat în acest sens, cu nădejdea (zadarnică) de a convinge pe creatorii culturali să nu piardă contactul cu „rădăcinile" lor populare. Împotriva lor s-au ridicat însă glasuri adverse care socoteau că tentativele de „ruralizare" a culturii noastre constituie o greșeală capitală căci i se închid astfel posibilitățile de înflorire, pînă la nivelul celei mondiale.

Tema „cultură majoră și minoră" ridică astfel o întreagă problematică, controversată, pe tema „național" sau „mondial", „rural" sau „urban", „folcloric" sau „cult"? Reamintim polemica academică între scriitorul junimist Duiliu Zamfirescu și cei sămănătoriști, precum Delavrancea și Rebreanu, la care se adaugă acum Lucian Blaga cu al său *Elogiu al satului românesc*.

Lăsînd de o parte tentativa lui de a explica creațiile folclorice prin ideea „copilăriei mitologizante" din „satele-idee" rămîne totuși interesant de urmărit care a fost soluția pe care a preconizat-o Blaga cu privire la problema soartei viitoare a culturii românești, care putea porni de la o bază folclorică sau de la o respingere a acesteia.

Toată lumea e de acord să constate că imitarea poeziei populare țărănești nu a dus, în literatura noastră cultă, la rezultate care, estetic vorbind, să aibe o valoare deosebită[1]. Întreaga noastră cultură orășenească s-a păstrat foarte departe de viața satelor. De aceea *Elogiul satului românesc* venit din partea unui filozof al culturii și al unui poet de răsunător succes, a avut darul de a

---

[1] Exceptînd — cred — splendida *După melci* a lui Ion Barbu.

concretiza o serie de întrebări controversate, cu nădejdea de a pune astfel capăt multor îndoieli.

În 1935 ne aflam încă într-o perioadă în care nu încetaseră campaniile de ponegrire a literaturii populare, cu iz ţărănesc, în ciuda faptului că o întreagă mistică patriotardă se desfăşura din plin. În bună parte, succesul pe care l-a avut literatura filozofică, dar mai ales cea literară a lui Lucian Blaga, se datoreşte de aceea şi faptului că a luat poziţie clară, dogmatică, în favoarea lumii mitologizante a „satului-idee“, de caracter folcloric. De fapt, Blaga este un continuator al mentalităţii sămănătoriste, arătîndu-se partizanul convins al unei putinţi pe care cultura noastră cărturărească ar avea-o de a-şi găsi obîrşie în popor, afirmînd că dacă ne este dată şi nouă posibilitatea să ne ridicăm pe cele mai înalte trepte ale culturii, aceasta o vom putea-o face numai cu condiţia să nu părăsim matca românească a satului nostru.

După credinţa sa, în istoria neamului românesc am avut cîndva, încă de la origini, o puternică cultură majoră, anume cultura urbană romană, care însă ne-a părăsit o dată cu retragerea imperiului roman din Dacia. Sau mai bine zis, odată cu retragerea noastră din istorie, prin ruralizarea vieţii noastre sociale, ştiut fiind că „istoria cu izbucniri pe plan major a unor potenţe stilistice, nu se poate decît cu anevoie închipui fără de o dinamică pornită din puternice centre de viaţă“. Părăsirea angrenajului material al culturii „existente în oraşele romane, a adus după sine căderea într-o cultură minoră“. Cultura se reducea acum, în cazul cel mai grav şi mai penibil, „la plasma ei germinativă“, permiţînd doar „manifestări de dimensiuni diminutive“ fără posibilitate de expresie „involtă şi monumentală“, într-o formă „organică fără de nici un aspect major istoric“. (III,227).

Retragerea populaţiei româneşti în faţa necontenitelor năvăliri şi stăpîniri streine „nu este atît o retragere într-un peisagiu sau altul, cît retragerea duhului unei populaţii care renunţă la istorie, la viaţa de tip major şi se salvează în viaţa de tip organic minor. Viaţa de stat, viaţa urbană este înlocuită deci cu viaţa rurală, cultura devine etnografic-religios ţărănească.“ Cu alte

cuvinte, trebuie să părăsim sensul curent, material și lumesc, al „retragerii“ populației românești ; căci nu este vorba de o retragere fizică în munți sau în păduri, cît de o retragere făcută în domenii spirituale, adică „din istorie“.

Blaga găsește unele argumente pentru această răstălmăcire simbolistă pe care o dă acestei perioade din istoria țărilor românești. Astfel el observă că „pavimentum“, care înseamnă pavajul străzilor din orașele romane, devine „pămîntul“ satului românesc, întocmai după cum „hostis“, care înseamnă oști dușmane, ajunge a avea înțelesul de „oaste“ pentru acești țărani, care nu mai aveau ei înșiși oaste și nu mai concepeau o altfel de oaste decît aceea a dușmanilor. Dar vine o vreme cînd satele românești își creează din nou o viață de stat, odată cu ivirea umilelor formațiuni cu caracter de stat ale descălecărilor. „Una din aceste formațiuni cîștigă apoi, e greu de știut în ce împrejurări și prin ce mijloace, dintr-o dată, preponderență decisivă, luînd o temerară, puternică inițiativă de angajare a populației românești pe o linie majoră, creatoare de istorie. Matca stilistică românească se trezea și încerca să se realizeze invoaltă năzuind spre roade pline !“ „Ce mijire de auroră, ce creștere a sentimentului spațial de la Seneslau la Tihomir, de la acesta la Basarab, pe urmă la Mircea cel Bătrîn“ ! În aceeași linie de dezvoltare mai tîrzie, „opera de smeu și de arhanghel a lui Ștefan ne face să călcăm puternic pe pămîntul sfînt, astfel că pentru destinul neamului bate un ceas unic care din nefericire nu s-a mai repetat apoi niciodată. Ștefan cade și cu el și Moldova și ceea ce se defășurase oarecum pînă la proporții de stat organic și de cultură majoră, sub Ștefan, devine iarăși viață anistorică, cultură țărănească, matcă stilistică cu înfloriri uneori de respectabilă densitate, dar pe plan minor.“ (II, 233).

Cu alte cuvinte, din pricina loviturilor soartei, neamul românesc s-a retras în țărănia lui, boicotînd istoria, care de aici înainte urma să se facă fără de participarea lui. Această retragere în țărănie era cu atît mai dureroasă cu cît s-ar părea a fi fost făcută pentru totdeauna : căci dacă

în secolul trecut statul român se clădeşte din nou, cu o întreagă cultură proprie, această cultură, deşi este fără îndoială majoră, aparţine unui duh strein. Cu toate acestea nădejdea nu este pierdută, pentru că satul cu matca lui stilistică se găseşte astăzi în ofensivă împotriva tiparelor, care nu sînt făcute pentru făptura noastră şi va umple încetul cu încetul cu substanţă proprie atît pe teren material cît şi pe teren spiritual, cadrele noastre de nivel major. Poate că nu numai urechile noastre sînt de vină că încă nu aud cîntecul creşterii şi al înaintării. (II, 233).

Cultura românească se afla deci la vremea cînd scria Blaga, în 1935, la o „răspîntie tragică". De o sută de ani şi mai bine ne străduim, toţi intelectualii, pe o linie majoră, înălţată să creem, într-o epocă de tragică răspîntie, o cultură românească majoră. Strădaniile merg paralel cu procesul emancipării noastre politice, cu acela al formării statului şi al întregirii neamului. Dar care sînt temeiurile care ne-ar îndreptăţi să socotim că o asemenea înviorare a unei culturi majore româneşti este cu putinţă ? Blaga afirmă că istoria culturilor ne arată calea unică prin care acest lucru se poate face şi care este : păstrarea matcei stilistice populare. Cultura majoră se naşte totdeauna din înviorarea unei culturi populare minore. Astfel cultura egipteană majoră creşte pe temeiul unei arhaice culturi minore ; „cultura egipteană n-a apărut deci cu atribute majore, ci a avut o lungă fază de antecedente, de înfăţişări minore". Cultura populară „preformează" deci pe cea majoră, dîndu-i „răsaduri miraculoase". Asemenea, arta gotică a fost preformată de altele minore, deci „geniile creatoare de culturi majore nu fac, în mare, decît să urmeze un itinerar îndelung pregătit". (E, 12—16).

Am fi în drept să tragem concluzia că Blaga este partizanul păstrării unei legături tradiţionale între cultura noastră sătească veche şi noua cultură cărturărească contemporană. Simpla păstrare a tradiţiei nu i se pare însă de ajuns pentru a provoca schimbarea culturii noastre minore în majoră, căci Blaga nu pretinde ca întreaga

cultură românească să rămîie de natură folclorică, ci vrea ca ea să se transforme, devenind majoră.

Ce anume înţelege el prin aceasta? Ce trebuie să facem, pentru ca să creăm o astfel de cultură majoră urban românească, din cultura minoră a satelor noastre? Trebuie „să ridicăm cu o octavă mai sus torentul de lirism ce creşte unduitor în imnul mioritic al morţii; să sublimăm, să monumentalizăm, în închipuire, aspectul bisericilor de lemn din Maramureş; să prelungim, în mari proiecţiuni metafizice, viziunea cuprinsă în anume versuri populare", căci „cultura majoră nu repetă cultura minoră, ci o sublimează, nu o măreşte în chip mecanic, ci o monumentalizează".

Sîntem, în acest program de ridicare a culturii folclorice la nivelul celei culte, în faţa unei cu totul alte probleme, foarte clar expusă, decît cea confuză a „copilăriei" şi a vîrstei adoptive. E o întrebare chiar, ce nevoie a avut Blaga de a recurge la teoriile lui „stilistice", absolut inutile, adică fără legătură cu problema de fond a soartei culturii folclorice şi a celei cărturăreşti?

Dealtfel, ne putem întreba în ce măsură aduce Blaga ceva nou în problema aceasta? Căci nădejdea că o cultură cultă se poate ridica pe baza uneia folclorice, „naţionale", nu este nouă. În bună măsură Blaga nici nu face altceva decît să continue direcţia *Sămănătorului*, în jurul căreia fabulează însă o filozofie nouă, mai ales o terminologie inedită, măcar că în jurul unei idei, care nici ea nu este prea nouă, anume că amîndouă tipurile de creaţii culturale, folclorice şi culte, au un izvor comun; „geniul etnic", „duhul neamului" românesc, realitate considerată a fi fundamentală, deşi greu explicabilă. Majoritatea gînditorilor dinaintea lui Blaga afirmaseră acelaşi lucru, încercînd să descrie acest „geniu etnic" românesc fără însă a-i cunoaşte amănuntele. Blaga încearcă a o face, construind o întreagă teorie a unei „matrici stilistice", care însă nici ea nu este explicată genetic, şi nici însoţită de o analiză a condiţionărilor ei sociale şi se mărgineşte a fi tot o simplă descriere a unor situaţii rămase misterioase. Ceea ce, dealtfel, nu tulbură pe Blaga, căci în filozofia sa „misterul" for-

mează o parte centrală, matricea stilistică românească fiind unul din principalele mistere, asemuitor celui al Logosului şi al Sfîntului Duh, aşa cum vom avea prilejul să arătăm mai pe îndelete în paginile următoare.

Reţinem, deocamdată, o altă idee de bază a filozofiei lui Blaga despre cultură, anume că între cultura minoră şi cea majoră nu există o creştere organică, şi nici o deosebire de valoare estetică sau etică, Blaga fiind adversar al teoriei asemuirii culturii cu un fenomen biologic de dezvoltare treptată, cum ar fi creşterea unui copil minor pînă la vîrsta majoratului.

Termenii de „minor“ şi „major“ sînt însă, în acest caz, greşit aleşi, căci dau naştere unor neplăcute *quid pro quo-uri*, mereu îndemnîndu-ne la o interpretare organicistă. În realitate, Blaga socoteşte că culturile minore şi majore constituie două structuri autonome, fără legătură directă între ele, cultura minoră putînd avea şi ea valori majore, ceea ce se poate explica (dacă această teză poate fi socotită o „explicare“) prin faptul că totul depinde de vîrsta adoptivă care stă la bază: „copilăria ca vîrstă adoptivă a colectivităţii şi a creatorilor prilejuieşte culturi minore; maturitatea, ca vîrstă adoptivă a colectivităţii şi a creatorilor, iscă culturi majore“.

În fond amîndouă tipurile culturale, minore şi majore, folclorice şi cărturăreşti sînt de egală valoare, fiecare reprezentînd un stil de sine stătător. Putem deci găsi la Blaga fraze pe care le putem folosi în sprijinul oricărei teze am dori, atît pentru cea a creşterii organice de la minorat la majorat, prin „ridicare cu o octavă“ şi o „monumentalizare“ a folclorului, fie dimpotrivă pentru cea a preţuirii egale a culturii minore ca şi a celei majore. Pentru fiecare teză în parte, măcar că sînt contrazicătoare, găsim la Blaga fraze superb redactate, meritînd a fi puse în exergă la orice studiu închinat acestor probleme. Ceea ce mai ales a reţinut opinia publică din Blaga şi ce i-a asigurat succesul, a fost teza naţionalistă, cea de „elogiere a satului românesc“ ca „matcă“, „matrice“ şi „strat al mumelor“ din care creşte orice creaţie adevărat românească.

10. CULTURA „ETNOGRAFICĂ" ŞI „ISTORICĂ" ÎN CONCEPŢIA LUI V. PÂRVAN

Fără să vrem, sîntem siliţi, deschizînd o paranteză, a ne aduce aminte că în această problemă îşi spusese cuvîntul, încă mai demult, Vasile Pârvan care o judeca sub forma clară a culturii *etnografice*, deosebită de cea *istorică*; pe aceasta Pârvan nu o vedea în chip de creştere a fondului etnografic, folcloric şi nici ca o înflorire a naţionalismului, ci ca un efort de ridicare pînă la cele mai înalte nivele ale culturii mondiale.

Pentru Pârvan marea problemă era trecerea de la etnografic la cultural; „etnograficul pleacă de la instincte, culturalul pleacă de la idei", „etnograficul fiind perpetuu, stabil, pe baza celui mai minuţios tradiţionalism", „culturalul dimpotrivă mereu schimbător, în rafinata evoluţie spre cît mai complex a ideilor creatoare".

Criticînd societatea românească, Pârvan spunea că „cea mai evidentă dovadă a stării noastre spirituale inapoiate e confuzia care se face între etnografia românească şi artă, ori gîndirea superior culturală românească. Ai noştri înţeleg o prelungire directă a etnograficului în cultural, a popularului în artisticul filosofic, în loc să le înţeleagă ca două lumi diferite, care au contact între ele, nu direct ci prin intermediul altor lumi, care sînt etapele treptate ale spiritualizării colectiv-individuale".[1]

---

[1] V. Pârvan, *Idei şi forme istorice*, p. 31.

Cap. II. ÎNTOARCEREA LA ORIGINI

1. AMINTIRILE DIN COPILĂRIE ALE LUI LUCIAN BLAGA

Faptul că Lucian Blaga dă o atît de mare importanță caracterului „copilăresc“ al „satului-idee“ explică poate de ce apasă dînsul, în repetate rînduri, asupra copilăriei sale, petrecute în Lancrămul natal, ca și cum copilăria lui în acel sat ar constitui garanția caracterului de „adevăr“ al teoriei sale despre matricea stilistică a întreg neamului românesc.

Oricît de fragilă ar fi această bază a gîndirii lui, se cuvine totuși să-i dăm toată atenția, făcîndu-i o analiză, pentru a scoate din ea unele indicații care ar putea lua ușor caracter psihanalitic, pentru cine ar vrea să o facă. Dealtfel, el însuși dă destulă importanță acestor amintiri ca să fi găsit de cuviință să le expună în repetate rînduri : o dată în *Elogiul satului românesc*, din 1935, apoi în *Spațiul mioritic* din același an și, în sfîrșit, în volumul, publicat postum, din 1940, cuprinzînd amintirile lui, ciudat intitulate *Hronicul și cîntecul vîrstelor*, o povestire finală (și, dealtfel, splendidă) a vieții sale, înșiruire de nostalgice aduceri aminte, pline de fermecătoare descrieri de oameni și lucruri, necontenit răstălmăcite poetic într-o eflorescență de imagini, joc de scînteietoare metafore, alegorii și simboluri, metonimii succedîndu-se în cascadă, rar întîlnite la alți scriitori de memorii, dar care nu ne miră la Blaga, știut fiind, ce dar avea ca, prin fiecare rînd al lui, să trezească în noi simțăminte depășind cu mult simplul raționament sec.

Pe bună dreptate a fost numit Blaga un poet filozof și un filozof poet (ceea ce e o calitate ; dar și un defect) [1].

Ne vom lua îngăduința de a analiza, la șir, aceste amintiri din copilărie pentru a vedea în ce măsură justifică ele concluzia că „satul idee" trăiește în zodia copilăriei, cultural minoră, totuși la înaltul nivel al metafizicii și mitologiei.

2. PĂRINȚII ȘI VIAȚA LUI DE FAMILIE

În orice biografie, deosebit de importantă (și uneori decisivă) este analiza grupului social, mai întîi a familiei în care s-a născut și a trăit primii ani ai copilăriei cel pe care îl studiem ; dealtfel, tot în această perioadă a vieții putem avea cele dintîi informații despre temperamentul și caracterul lui și, la nevoie, chiar primele elemente necesare unei psihanalize.

Blaga a arătat, încă din primii ani ai vieții, a fi cu totul altfel decît alții. Mai întîi, pînă la vîrsta de patru ani, nu a vorbit. Dar cînd a început a o face s-a dovedit a stăpîni întreg vocabularul necesar, precum și mînuirea unei sintaxe perfecte Greșim sau nu ? Dar poate că de aci extraordinara lui aplicare spre mînuirea frazelor, ca un fel de răscumpărare tîrzie a unei deficiențe care, desigur, a trebuit să-l doară. Căci dacă pînă la patru ani, Blaga a fost ca și mut, în schimb mai rar talent de povestire precum a fost cel pe care l-a dovedit ulterior la vîrsta maturității. Apoi Blaga mărturisește că, pînă la 12 ani, a suferit de o criză de excesivă religiozitate. Singur povestește cum „ani de-a rîndul am stăruit zilnic cîteva ore, în rugăciune" (*E*, 50) și cît îl fermeca povestirea scenelor biblice, care erau „menite să-mi devină într-un fel cărămizi ale ființei" (*E*, 37).

Aceste caracteristici ale mentalității lui sînt deci cu mult anterioare studiilor pe care le va face la Seminarul teologic din Sibiu, unde va primi întreaga pregătire ce se cuvine a fi dată unui preot. Dar ceea ce este curios e că

---

[1] Alexandru Tănase, *Lucian Blaga, filozof-poet și poet-filozof,* București, 1977, Editura Cartea românească, p. 479.

religiozitatea lui nu provenea în nici un caz de la vreun model părintesc. Căci tatăl lui, deşi preot ortodox, liber cugetător fiind, nu a avut nici o influenţă asupra religiozităţii copilului, care se ascundea ca să se închine şi, prins asupra faptului, scuzîndu-se spunînd că îi e ruşine să nu-l vadă tatăl său. (*H*, 50).

Iată cum e descrisă atmosfera din casa lor: „Casa noastră nu era o seră pentru astfel de vegetaţii (religioase, n.n.). Tata cel puţin nu poate fi evocat ca un argument, căci în el simţeam, instinctiv, tipul areligios. Mama, pe de altă parte, deşi credincioasă, nu-şi manifesta niciodată religiozitatea sub chipuri ce ar fi izbit. Dimpotrivă, tocmai sub acest raport, ea avea un suflet reţinut iar interesele ei religioase apăreau numai foarte estompate printre concretele griji cotidiene. Deşi preoteasă, ea nu intra în scaunul ei de la biserică, decît de Paşti şi la Crăciun şi aceasta mai mult de ochii lumii. Religiozitatea ei era totuşi o realitate. S-ar putea adăuga ca mama suferea de o religiozitate cu adiacenţe folclorice şi superstiţioase, ce n-o îndruma spre naos şi altar. Chiar în graiul ei de toate zilele, se amesteca, plină de aluzii, şoapte, exclamaţii şi formule arhaice, o magie de aspecte pitoreşti pe care fiinţa ei o acumula din obştescul văzduh. Fără îndoială că acest fel al ei mi-a furnizat unele elemente, pe care religiozitatea mea le-a frămîntat asimilîndu-le şi întrecîndu-le. Dar atît şi nimic mai mult". (*H*, 49).

Religiozitatea acestui copil izvora deci din el însuşi şi nu din pilda celor din familia lui. Dacă atmosfera familială l-a îndemnat spre ceva, apoi a fost în cu totul altă direcţie decît cea a religiozităţii şi cu atît mai puţin în cea a mitologiei „satului-idee". Căci Blaga aparţine unei familii de cărturari în care, de două-trei generaţii se instaurase „o anume tradiţie de cultură germană". (*H*, 21). Bunicul şi tatăl lui fuseseră preoţi, iar cîţiva din unchii şi fraţii săi, profesori la şcoli de reputaţie mare, precum cea din Braşov.

Tatăl lui, preotul ateu, era un pasionat cetitor de cărţi profane. În biblioteca lui, — de care s-au folosit şi fiii lui — figurau volume din Goethe, Schiller, Kant, Schopenhauer, David Strauss, precum şi autori români

printre care Alecsandri, Negruzzi, Eminescu, Caragiale, Creangă, Odobescu, Iorga, Sadoveanu, în plus *Analele Academiei Române* cu scrieri ale lui Ath. Marienescu și ale altora, ba pînă și cărți de filozofie indică.

Dealtfel, era o tradiție în familia Blaga ca încă din clasele primare copiii să fie trimiși la școli germane. Este deci cert că viziunea sa despre „satul-idee", satul mitologic românesc nu s-a născut sub influența tradiției de cultură germană din familie. Filozofia lui însă, nu cea referitoare la sat ci în general la „cultură", este cert de obîrșie germană; dealtfel și doctoratul în filozofie a lui Blaga a fost luat la Universitatea din Viena.

Atunci dacă nu de la tatăl lui și nici din atmosfera culturală germană a familiei lui a putut lua naștere viziunea lui despre satul-idee copilăresc, să vedem ce influență a putut avea asupra lui, mama. De obicei, mamele sînt cele care au o directă influență asupra primelor gînduri ale copiilor, astfel că ne putem întreba dacă maica lui Blaga n-a avut cumva asupra lui o influență folclorică, similară celei pe care a avut-o Creangă din partea maică-sii. Căci cine nu-și aduce aminte de pagina în care Creangă povestește, cu umorul său blînd și îngăduitor, înduioșat însă, cîte n-a învățat el de la „maica tutulor minunilor" de care a avut parte: „Și mama, care era vestită pentru năzdrăveniile sale, îmi zicea, cu zîmbet uneori, cînd începea a se ivi soarele dintre nori după o ploaie îndelungată: «ieși, copile cu părul bălan, afară și rîde la soare, doar s-o îndrepta vremea» și vremea se îndrepta după rîsul meu. Știa, vezi bine, soarele, cu cine are de a face, căci eram feciorul mamei, care și ea cu adevărat știa face multe și mari minunății: alunga norii cei negri de pe de-asupra satului nostru și abătea grindina în alte părți, înfingînd toporul în pămînt, afară, dinaintea ușii; închega apa numai cu două picioare de vacă, de se încrucea lumea de mirare, bătea pămîntul sau peretele sau vreun lemn, de care mă păleam în cap, la mînă sau picior zicînd «Na, Na!» și îndată îmi trecea durerea.

Cînd vuia în sobă tăciunele aprins, care se zice că face vînt și vreme rea, sau cînd țiuia tăciunele despre care se zicea că te vorbește cineva de rău: mama îl

mustra acolo, în vatra focului, și-l buchisa cu cleștele, să se mai potolească dușmanul. Și mai mult decît atîta · o leacă de nu-i venea la socoteală căutătura mea, îndată pregătea cu degetele îmbălate, puțină tină din colbul adunat pe ospasul încălțării, ori mai degrabă lua funingine de la gura sobei, zicînd: «cum nu se dioache călcîiul sau gura sobei, așa să nu se dioache copilașul!» Și-mi făcea apoi cîte un benghiu în frunte, ca să nu-și prăpădească odorul!... și altele încă făcea.

Așa era mama în vremea copilăriei mele, plină de minunății, pe cît mi-aduc aminte. Și-mi aduc bine aminte, căci brațele ei m-au legănat, cînd îi sugeam țîța cea dulce și mă alintam la sînu-i, gîngurind și uitîndu-mă în ochii ei cu drag! Și sînge din sîngele ei și carne din carnea ei am împrumutat. Și a vorbi, de la dînsa am învățat; iar înțelepciunea, de la Dumnezeu, cînd vine vremea de a pricepe omul ce-i bine și ce-i rău."

Desigur, cine a crescut pe lîngă o asemenea mamă păstrează amintirea nostalgică a unei lumi de poveste, cu totul alta decît cea pe care o va afla la școală și cu atît mai mult, la oraș. Ba chiar și cei care n-au avut parte de o mamă țărancă, străini fiind de sat, vor avea o mare bucurie, ba chiar o nevoie sufletească, să stea să asculte, cît mai mult timp cu putință, pe lîngă bătrînele mame. Căci doar ele știu acea întreagă tainică parte din viață, care bărbaților le scapă, adică toate cele în legătură cu intrarea și ieșirea din viață, ele fiind cele care dau naștere copiilor, tot lor revenindu-le — și numai lor — grija morților.

Din acest punct de vedere, al celei mai de temei probleme filozofice, cea a vieții și a morții, satul departe de a fi „al copiilor", cum crede Blaga, este dimpotrivă, „al babelor", adică al mamelor și bunicelor. Dar Blaga n-a avut parte de o asemenea mamă și se pare că nici nu a stat prea mult la taină cu babele din sat.

Fața de propria lui mamă, Blaga arată o dragoste aproape fanatică. Dar ce-și aduce aminte din vremea copilăriei lui pe lîngă maică-sa, este prea puțin și prea departe de toată socoteala cu „satul-idee". Am văzut că, din punct de vedere religios, preoteasă fiind, maică-sa

n-a avut înrîurire asupra religiozităţii lui. Ne este descrisă ca fiind „fără multă şcoală, cu instincte materne şi feminine preistorice ; preistorice în sensul deplinătăţii vitale, grele, masive. Nu avea mama cunoştinţe folclorice deosebit de bogate, dar ea trăia aevea într-o lume croită pe măsura celor folclorice. Existenţă încadrată de zarea magiei. Ea se simţea cu toată făptura ei vibrînd într-o lume străbătută de puteri misterioase, dar nu se abandona niciodată visării.“ (*H*, 48—49).

Se vede, încă din această descriere, felul cum foloseşte Blaga terminologia, într-un chip cu totul original : „preistoric“ are pentru dînsul cu totul alt înţeles decît cel normal, cel pe care îl ştim cu toţii ; ci reprezintă ceva foarte vag, sugerat prin cîteva calificative surprinzătoare, precum „vital“, „greu“, „masiv“, prin care fiecare poate înţelege ce vrea. Tot astfel, sînt folosite fraze evazive, precum „trăire în marginea folclorului“, care de asemeni pot fi înţelese în orice sens am dori-o : în preajma folclorului, nu în afara lui.

Dealtfel, acesta este modul în care se exprimă întotdeauna Blaga, ferindu-se de fraze clare, de definiţii corecte, folosind acumularea de calificative, de metafore, pentru a sugera un anume sentiment, ba uneori afirmînd că mai curînd ar putea „arăta cu mîna“ decît a defini unele concepte.

Concret, nu aflăm despre credinţele mamei lui mai nimic. Ne e povestit numai cum, într-o vreme de secetă, în sat „se vorbea în şoapte de coada veacului şi de Antihîrţ care ar fi fost văzut cîndva păzindu-şi caprele cu ugeri seci. Numai cîte o dată se ridica, în ceasurile după-amiezii, cîte un nor puternic cu tunete sonore, dar fără deznodămînt. «Mamă, vine ploaia !». strigam eu. Mama adăsta în uşa şurii şi ridica privirea. «Ad-o, Doamne, ad-o !» Era în chemarea aceasta, ridicată din urmă, din alt veac, un ton stăruitor de invocare păgînă, un accent de descîntec irezistibil, că mă miram cum puterea ascunsă în miezul norilor se mai împotrivea.“ (*H*, 64).

Dar din această povestire nu e nimic surprinzător decît numai capacitatea copilului-poet de a interpreta, în

fantastic cele mai banale fraze. Desigur, de la mama a auzit și povești, precum cea despre „tinerețe fără bătrînețe“, foarte frumos spusă dealtfel, dar destul de sărman interpretată, mult mai puțin cutremurător decît reușește, de pildă, Constantin Noica să o facă în volumul său *Sentimentul românesc al ființei* (1978).

O singură amintire este ceva mai semnificativă în sensul „mitologic“ al „satului-idee“. Este cea în legătură cu lămurirea pe care a dat-o ea întrebării lui despre zarea lumii, adică a orizontului așa cum se vede el de la Lancram, de jur împrejur : anume că dincolo de marginea lumii, adică dincolo de Munții Apuseni, ar mai fi o țară a „vîlvelor“ și că între aceste „vîlve“ se stîrnesc cîteodată bătălii, după chipul și asemănarea furtunilor. „Fulgerele mute, fulgerele ce lucesc uneori în zarea nordului, neurmate de nici un tunet, ar fi săgetile de foc ale vîlvelor ! Din tonul cu care mama îmi vorbea despre aceste lucruri, simțeam însă că Munții Apuseni puteau totuși să fie o margine, marginea lumii și că dincolo de ei nu mai era decît povestea.“ (*E*, 22—23).

Dar la atîta tot se reduc amintirile despre maică-sa, care deci nici ea nu i-a dat o îndrumare puternică spre lumea „satului-idee“, așa cum îl va vedea mai tîrziu Blaga cel matur.

3. OAMENII MATURI DIN SAT

Dar poate că, dacă nu de la mama, de la alte femei din sat să fi căpătat el viziunea sa mitologică despre lume.

Ne vom opri deci, ceva mai pe îndelete, la una din amintirile lui Blaga, pe care el însuși o socotește însemnată, dat fiind că o povestește în repetate rînduri, dar care nici ea nu ne va lămuri decît despre felul în care copilul-poet Blaga interpretează faptele. Cetim astfel în *Elogiul satului*, că „mînat de fobiile și nostalgiile boalei, un cîine turbat, venit de aiurea, intrase în sat, mușcînd pe uliți și prin ogrăzi, copiii întîlniți“.

E semnificativ pentru capacitatea de a fabula a acestui povestitor : cîinele nu muşca pentru că era turbat, ci mînat de „fobiile şi nostalgiile boalei !" Cîinele venea din altă parte, de „aiurea" şi muşca doar copii. „Faptul a luat numaidecît, nu numai în sufletul meu de copil, ci în tot satul, o înfăţişare apocaliptică, stîrnind o panică de sfîrşit de veac." Descrierea e poetică, fără îndoială şi sugestivă ; numai că e foarte îndoielnic că ea se potriveşte cu „întreg satul" şi nu este decît înfăţişarea pe care spaima a luat-o în sufletul lui de copil prea sensibil.

Dar în continuare : „Nişte babe spălau rana unui copil muşcat, la o fîntînă şi parcă mai aud şi astăzi pe o babă zicînd : «vezi căţeiii în rană ?» Nu, nu m-am înşelat : baba vorbea despre nişte mici căţei văzuţi în rana copilului. Am asistat la naşterea unui mit al turbării", nu se sfieşte a conchide poetul.

Într-un studiu mai vechi, din 1937, m-am îndoit de veracitatea povestirii, ştiind că, în grai popular, dinţii canini poartă şi numele de „căţei" ; bănuiam deci că baba spusese că se văd în rană urmele dinţilor cîinelui şi că interpretarea cu „căţeii mici" era a copilului speriat, cu o imaginaţie care însă de pe atunci se arăta a fi excesivă [1].

În tot cazul un „mit" al turbării nu se putea naşte astfel, de la spusele unei babe şi de la o interpretare falsă a unui copil. Cum însă acelaşi pasaj nu a mai fost reprodus în textul ulterior din volumul *Spaţiul mioritic*, m-am întrebat, pe vremuri, în acelaşi studiu, dacă nu cumva omisiunea nu era datorită criticii ce se adusese textului din *Elogiul satului*. S-ar părea totuşi că nu, căci iată, mult mai tîrziu, în 1940, Blaga reia în *Amintirile* sale povestea cu cîinele turbat, pe care o amplifică

---

[1] Adaug acuma încă ceva : termenul de „căţel" e polisemic. Lăsăm la o parte „căţelul de usturoi", dar putem afla din studiul despre insecte al lui Simion Florea Marian că există o insectă numită „gîndac de turbă" folosită ca leac împotriva turbării ; iar „căţeluşi" sau „căţei de turbă" se numesc bubuliţele care ies sub limba celor muşcaţi de cîine turbat, care trebuiesc arse de îndată cu un ac înfierbîntat, pînă nu apucă să ajungă „căţei" mari. Tot „căţei" se numesc şi larvele insectelor. Astfel existau căţei de furnici. Cf. şi *Dicţionarul limbii române* al Academiei, tom I, partea II-a, p. 207—208.

şi o dramatizează în aşa fel încît se vede lesne cum o „amintire“ poate fi pentru un poet, un prilej de prelucrare literară (dealtfel impresionantă) : „În după-amiaza aceea mă păstrasem din întîmplare acasă, nu ieşisem, cum ne era cuvîntul, cu gîştele la troscoţel. Mama, văzîndu-mă, respiră uşurată. Îmi zise cu aer de poruncă : «nu care cumva să ieşi din casă !». «De ce ?», întreb eu. «A trecut prin sat un cîine de aiurea, turbat, mare cît un viţel... A muşcat sub arini cîţiva copii... Acu e în satul de jos.»

Din sat, de pe uliţă, s-auzea un zvon surd ca de bocet. Cam după o oră, aflarăm că un ţăran, la care cîinele turbat se repezise, pe cîmp, izbuti să răpună dihania. Ni se spuse că «hiara» a fost adusă în sat, pe umeri, de către acelaşi ţăran, pînă în faţa primăriei, ca să dea socoteală cu limba scoasă... Ceea ce fu ca un semnal că putem ieşi pe uliţă. Omul care a ucis cîinele cu o furcă ştirbă, de rînd, mai slabă decît colţii cîinelui, a scăpat spre uimirea tuturor, neatins. Unii îşi dădeau cu părerea, întîlnindu-se cu omul nostru pe drum, că şi el va trebui să plece la Budapesta pentru lecuire, căci turbarea s-ar lua şi din «răsuflarea cîinelui !». «Ei, prostii», răspundea omul, «eu unul nu plec acu în dricul verii, de m-aşteaptă tot lucrul cîmpului.»

Printre alţi copii fusese muşcat şi Vasile al Bănăţeanului, chiar sub arinul unde obişnuiam să stăm după-amiezile. Ceilalţi tovarăşi de joacă, deşi de faţă şi ei, au scăpat. Mama lui Vasile şi femeile din vecinătate se «cîntau» cumplit, cu ochii prefăcuţi în şipote de lacrămi. Lîngă fîntînă sîngera Vasile : sta buimăcit, cu faţa crispată, fără a scoate cuvînt. S-a lăsat asupra satului ca o panică de apocalips, căci fuseseră încolţiţi şi atinşi de sămînţa turbării vreo treizeci de localnici şi droaie de vite pe cîmp. O babă spăla rana lui Vasile, cu murmure şi gesturi de ritual ancestral. Baba se desprinse apoi din vălmăşag şi apropiindu-se de Mama, îi spuse în taină : «am văzut căţei în rana copchilului, zău lui Dumnezeu de n-am văzut ca nişte căţei mici în rană» ... Vorbele auzite mă aşezau dintr-o dată într-o lume halucinantă, de izbelişti şi de primejdii fără leac, ce pot să cadă de pretutindeni şi de nicăieri. Cuvintele babei îmi deteră

fiori la rădăcina părului din ceafă, dar cel puțin se făcea acum, în chip neașteptat, că înțelegeam ceva! Cîinele turbat lăsa așadar în rană niște căței mici, aproape nevăzuți — de aceea turbează cei mușcați! Cam așa îmi tîlcuiam cuvintele auzite, și magica lămurire mă ogoia."

Nu mai e deci vorba de nașterea unui mit, ci doar de o interpretare — continuăm a o crede falsă — a termenului de „cățel", lămuritoare însă pentru darul de a răstălmăci în basm a acestui mare poet, dar primejdios pentru un om de știință, fie el chiar mai mult „filozof" decît lucid analist al faptelor crude. Dealtfel, in ce privește darul de a fabula o povestire, atunci cînd o repetă, amplificînd-o, este suficientă punerea în paralelă a acestor două povestiri, ca să devenim mai sceptici cu privire la memoria fidelă „ca pe discuri de ceară", a povestitorului.

4. COPIII SATULUI

Dar Blaga nici nu susține că oamenii maturi ar fi avut asupra lui vreo influență oarecare. Poate deci ca numai copiii, cei cu simț „metafizic", să fi avut asupra lui o înrîurire în construirea tezei despre „satul-idee". Să urmărim deci și acele amintiri care țin de lumea copiilor, ca să vedem în ce măsură constatăm la ei o capacitate mitologizantă.

În general, în orice sat, copiii formează un grup social distinct, aflat direct sub influența mamelor lor. De la ele ascultă ei povești, pe care nu ei le inventează ci doar le ascultă, reținînd totuși din ele posibilitatea unei „povestiri" adică a unei lumi imaginare care poate fi măcar gîndită, dacă nu trăită.

În jocurile lor, copiii au o capacitate cu totul deosebită de a trăi în imaginar. Ei își pot închipui drept reale cele mai paradoxale situații, același copil putîndu-se socoti, simultan, vînător și vînat, cal și călăreț, corabie și corăbier sau orice altceva îi trece prin minte. Nu e însă vorba de o capacitate de mitologizare propriu-zisă, de un dar metafizic, de tălmăcire a lumii fizice înconjurătoare sau a problemelor vieții omului pe pămînt sau

a marilor conflicte ale vieții sociale. Metafizica copilărească nu merge pînă la viziuni de cosmogonie, teogonie sau antropogonie propriu-zisă, ci se mărginește la o imitare, în joacă, a oamenilor mari. Cînd o fetiță are grijă de păpușa ei de cîrpă, ea nu mitologizează, ci numai își închipuie, cu bună știință totuși, că e mamă și are un copil.

Ceata de copii dintr-un sat are însă și anume rosturi specifice, revenindu-le cîteva acte folclorice, de caracter magic ca de pildă colindatul de sărbători, paparudele sau caloianul, la secetă, potrivit unor tipicuri tradiționale pe care nu le inventă ei, ci și le transmit tradițional așa cum sînt ele gata create, în formule rituale. Dar spre mirarea noastră, despre copiii din Lancrăm, Blaga nu ne va spune decît prea puține amintiri semnificative în sensul „satului-idee". Şi de fiecare dată, avem din nou sentimentul că e vorba mai mult de imaginația lui Blaga decît de a tovarășilor lui de joacă. Astfel, avem o poveste potrivit căreia în anume casă din sat ar fi fost o tindă în care se lăsa uneori o beznă nefirească împotriva căreia ceata de copii se repezea la atac, cu mare alai, ca să constate că în tindă totul era în regulă ; nimic neobișnuit. Mai aflăm că o fată gusta din prunii crescuți în cimitir și după gustul prunei stabilea dacă mortul pe mormîntul căruia crescuse prunul era bun sau rău. Mai aflăm și de grupul lui de joacă care și-a pus o dată întrebarea : cum va fi după ce vor fi morți? (*H*, 40). Şi cam atîta tot.

5. PSIHOLOGIA ŞI CARACTERUL COPILULUI-POET BLAGA

Restul amintirilor face dovada că el, copilul-poet, avea o imaginație neobișnuit de fecundă, mereu făurindu-și o lume de basm, plină de mistere uimitoare. Dar e vorba de o trăsătură de fire a copilului-poet, nu a copiilor din sat.

Astfel aflăm că „satul era pentru mine o zonă de minunate interferențe : aici realitatea cu temeiurile ei palpabile se întîlnea cu povestea și cu mitologia biblică, ce-și aveau și ele certitudinile lor . Îngerii și tartarul dracilor,

cu puii săi negri, erau pentru mine ființe ce populau însăși lumea satului. Trăiam palpitînd și cu răsuflarea oprită, cînd de mirare, cînd de spaimă, în mijlocul acestei lumi." (H, 32).

Aflăm, astfel, că pe lîngă casa părintească creștea „un uriaș castan ce copleșea cu coroana lui toată casa. Bănuiam sub scoarța castanului lăcașul unui duh legat în chip misterios de destinul casei și al familiei (castanul avea să se stingă, dealtfel, mai tîrziu, tocmai în anul cînd murea și Tatăl)" (H, 19), semn că și la maturitate, Blaga rămăsese superstițios. Tot astfel o masă cubica de paie strînsă în ogradă i se părea a fi „un soclu de imaginar turn babilonic" (H, 22), iar cornul din grădina casei, desigur că „își avea zidit lemnul din secrete oase subterane".

Credulitatea copilului era atît de mare încît nu se sfiește a povesti cum, băgînd un cărăbuș într-o cutie de metal ermetic închisă, cărăbușul a reușit să iasă, fiind regăsit mai tîrziu ascuns în ceafa lui (H, 61). Aceasta în ciuda rugăciunilor lui de copil speriat. Nu e deci de mirare că sorbul din sat i se părea a fi „gura iadului" și nici că roțile morii se „învîrteau neîntrerupt chiar de la începutul lumii" (H, 26).

Tot astfel sînt luate în serios poveștile auzite de la cei maturi, despre, de pildă, un țăran Găman, care, pricolici fiind, se preface în Găman cu cap de cîine; sau despre roata de foc care se preface în om sau despre căpcăunul trăind în rîpile roșii, Blaga mărturisind că „eram parte, cu laturea de presimțire a ființei mele, la aceste întîmplări neîntîmplate, la aceste povești ce se împleteau cu cărările mele". (H, 65).

Cît de fără limită era fantezia și naiva sa credulitate, rezultă și din următoarea poveste: „umblam o dată pe uliță cu ochii în sus; am băgat de seamă că cerul venea tot cu mine. Zenitul se mișca din loc, ținîndu-se neîntrerupt deasupra mea. Era o descoperire cu totul nouă...!", pe care a ținut-o cîtva timp tăinuită.

E clar că acest copil nu realizase încă ideea de „zenit". adică de verticalitate, ca senzație biologică; ci credea că cerul se mișcă o dată cu mersul lui. A făcut atunci o experiență: un alt copil, pus la curent cu

această descoperire a lui, a afirmat că şi de el se ţine zenitul deasupra capului. Atunci au procedat la următoarea probă; vor veni fiecare din două direcţii opuse; dacă deci cerul se va ţine după ei, va trebui să se crape şi se va auzi „un pocnet de grinzi cereşti, în înalt" (*H*, 34). Ceea ce însă nu s-a întîmplat.

Mai reţinem însă din această povestire încă un detaliu: anume că Blaga, de mic copil, avea un deosebit dar de povestire şi de convingere prin vorbe. Singur mărturiseşte, dealtfel, că „mă pricepeam să povestesc mai fermecător decît oricare alt tovarăş de clasă" (*H*, 37), ceea ce întăreşte impresia noastră că Blaga mai curînd sugera el celor cu care se juca năzdrăvăniile sale, decît le învăţa el de la ei. Ca atare, e mai probabil că nu copiii din sat erau „metafizicieni", ci numai el, Blaga.

În concluzie, „satul-idee" aşa cum l-a conceput Blaga filozoful, nu i-a fost sugerat nici de cei din familia lui, nici de oamenii din sat şi mai ales nici de copiii cu care s-a jucat.

Se pare că adevărul este că ne aflăm în faţa unor interpretări pur personale ale acestui poet care, de mic copil, avea darul să răstălmăcească „cele văzute şi nevăzute" (*H*, 18) într-un mod cu totul personal, care nu e deloc al „copilăriei" ci un dar extraordinar de a adăuga poate faptelor certe ale lumii, reale o altă lume, de vis. Acest dar de imaginare dezlănţuită se pare că l-a păstrat Blaga şi la vîrsta maturităţii, căci necurmat întîlnim în scrierile lui asemenea „vedenii" personale, uneori de-a dreptul stranii. Astfel, de pildă, i se pare că „te poţi aştepta să vezi ieşind de sub poartă săsească o maşină de treierat. Dintr-o casă românească te poţi aştepta să vezi ieşind muma pădurii" (II 192).

În realitate, cel care a colindat prin satele ţării poate mai curînd crede că poarta sasului i se va închide, ostilă; pe cînd cea a românului te va îmbia să intri ca la tine acasă, ieşindu-ţi în cale nu înfricoşătoarea mamă a pădurii, ci o maică bătrînă care să te primească precum pe fiul ei, ştiut fiind că pentru drumeţul obosit casa românească este totdeauna bucuroasă de oaspeţi.

Ciudata viziune înfricoşătoare pe care o are Blaga despre ţăranii români e de natură să te pună pe gîn-

duri şi să te facă să nu prea mai ai încredere în sentimentele pe care i le provoacă lumea exterioară: de pildă, faptul că doina îi aduce aminte de un plai pe vîrf înalt de munte, drum mereu cu urcuşuri şi coborîşuri precum destinul neamului, nu poate fi interpretată decît ca o metaforă fantastă şi atîta tot.

În orice caz, pentru a afla cum s-a născut teoria „satului-idee", identic cu „copilăria", cu întreaga aparatură savantă, a „matricei stilistice", cuprinzînd ca element de bază „spaţiul mioritic" va fi nevoie să părăsim „copilăria" din satul lui natal şi să recurgem la analiza surselor erudite pe care le-a folosit, matur fiind, citindu-le cu aceeaşi imaginaţie extrem de fecundă, dar deseori divagantă, în bibliotecile lumii.

Cap. III. TEORIA ABISALĂ A „MATRICEI STILISTICE

Blaga nu este un constructor de teorii exclusiv pe material românesc și nici nu are drept singur scop lămurirea specificului nostru național. Pe el îl urmărește și viziunea unei teorii generale a stilului, înțeleasă ca o filozofie a culturii în general. Satul românesc apare și el în scrierile sale, însă deseori ca o exemplificare ce se adaugă la șirul multor altora și care aparțin, indiferent, culturii germane, indice, egiptene etc. Teoria lui Blaga se vrea deci universal valabilă, inspirîndu-se și aplicîndu-se la oricare fenomen cultural, deși în special celui românesc.

În ce ne privește, vom restrînge preocupările noastre la această cultură românească punînd accentul pe sat. Ceea ce nu înseamnă că vom lăsa la o parte teoria generală a stilului, pe care Blaga o folosește ca pe o unealtă potrivită pentru cercetarea culturilor ; căci Blaga studiază și satul românesc cu ajutorul acestei unelte. Teoria sa ne interesează deci pentru că rezultatele studiului său asupra satului românesc, vor fi bune sau rele și în măsura în care unealta folosită va fi fost bună sau rea.

Cerem deci îngăduința cetitorului să ne abatem ceva mai lung timp, pe cîmpul abstracțiilor filozofice, pentru ca să expunem miezul teoriei lui Blaga, pe cît vom putea mai credincios și mai clar. Încercarea nu va fi

ușoară, deoarece construcția de idei de care ne vom ocupa nu este atît de limpede pe cît am dori-o. Metoda sa de expunere — și se pare și cea de elaborare — este dramatică. Aci stă, desigur, și farmecul deosebit al scrierilor sale : cetindu-le, ai impresia că stai de față la nașterea lirică a gîndirii, care se dezvoltă dialectic, din ea însăși, dînd luptă cu zgura faptelor, grăbită să ajungă la scop, căzînd sub povară, zburînd în metafore sau făcînd popas în lucide luminișuri deschise în haos. Dar tot aci stă și greutatea, aproape de neînvins, a exegetului care se străduiește să ajungă la înțelegerea rece a „ideailor", clare și distincte, greu de desprins din avalanșa de calificative, imagini, simboluri care de obicei înlocuiesc definițiile făcute după regulile stricte ale logicii formale. Veșnic te pîndește primejdia de a lua *ad-litteram* ceea ce nu poate fi decît metaforă, veșnic te surprinzi gata să crezi în cele o mie și una de povești fermecate pe care le întîlnești în cale. Totuși, vom încerca. Iar dacă uneori vom sta la îndoială cu teamă să nu greșim, vom da textele contrazicătoare, ele înșile, astfel ca cetitorul să le poată judeca singur.

1. TEORIA MATCILOR STILISTICE

Blaga socotește „stilul" ca fiind un fenomen esențial al oricărei culturi. Nu există „vid stilistic", adică fenomen de cultură din care stilul să lipsească. Este vorba aci nu numai de un fel de a fi al operelor de artă, ci de ceva care își pune pecetea pe absolut orice faptă omenească, nicăieri și în nimic neputînd exista un „vid stilistic". Deci nu numai arta, ci și metafizica, religia, credințele, instituțiile și structurile sociale (I, 4), adică întreg domeniul filozofiei, teologiei și sociologiei. cunoaște o cuceritoare lege, un atotputernic stăpîn : stilul !

Că reducerea tuturor acestor fenomene culturale la stil, înseamnă restrîngerea lor doar la o calitate formală, deci o renunțare la tot ceea ce constituie fondul lor, ceea ce e, de fapt, o mutilare a realității.

Un teoretician are dreptul să aleagă, spre a-l analiza, dintr-un complex de fapte, doar un fragment. Cineva poate spune: nu mă interesează, din domeniul creațiilor culturale, decît „etica“, sau „juridicul“ sau „religiosul“; și ar fi justificat să o facă. Cu condiția ca, plecînd de la asemenea puncte de vedere parțiale, să nu extrapoleze concluziile sale socotindu-le valabile cu privire la fenomenul total din care a extras aspectul ce l-a atras în mod deosebit. A vedea în orice cultură numai „stilul“, este o temă de analiză parțială, interesantă, cu condiția să nu fie confundat „stilul“ cu „cultura“, adică partea cu întregul.

Cam aceasta este greșeala pe care o face Blaga: antrenat de propria lui gîndire, el ajunge a fi victima unui fel de obsesie, de halucinație, de „fixare“ pe ideea de „stil“. Analiza vieții sociale se reduce deci la o analiză a „stilului“. Dar la rîndul ei, analiza stilului se reduce la o analiză a unor procese psihice subconștiente. Numai că „subconștientul“ este conceput de Blaga cu totul altfel decît în teoria freudiană și anume asemănător cu teoria lui Liviu Rusu, deși cu mult mai complicat. Blaga crede și dînsul că în subconștient nu se găsesc idei „refulate“ de cenzură, ci idei care se nasc de la sine în sînul subconștientului, fără nici un fel de înrîurire din partea conștientului și nici a lumii exterioare de care poate lua cunoștință conștientul.

După a sa părere, „subconștientul își creează prin simplă actualizare a latențelor sale, ca o întîie proiecțiune, un cadru primar organic, de natură orizontică“ (I,); „inconștientul își creează singur un orizont spațial, precum melcul își clădește casa de var“ (I, 81), termenul de „cochilie“ fiind și el folosit (II, 123)

Și în continuare: „inconștientul individual sau colectiv își durează un orizont sub presiunea esenței sale native“, „ca o prelungire firească a sa“... „ca o desfășurare firească a sa“ (I, 45). De aceea „orizontul face parte integrantă și organică din subconștient“, căci „există un apetit primar de cadru al sufletului“ (I, 45). Blaga refuză deci să accepte ideea că în subconștient ar putea să intre idei născute în conștient.

În oarecare măsură, teoria aceasta seamănă cu cea a neofreudistului Jung, care şi el admitea că în subconştient pot exista idei ancestrale, zăcăminte ale unor experienţe străvechi, colective, teorie pe care Blaga o ştie prea bine, căci rezumă părerile lui Jung (I, 18). Dar dînsul merge încă mai departe, admiţînd că în subconştient iau naştere nu numai sentimente, ci şi idei. Ceea ce îi permite să afirme că „lărgeşte teoria subconştientului", printr-o disciplină nouă pe care „o întemeiem numind-o *noologie abisală*. Această noologie abisală se referă la structurile spiritului inconştient (noos, nous), căci alături de un «suflet» inconştient, noi admitem şi existenţa unui «spirit» inconştient" (I, 13). În această lume nouă a „noologiei abisale", adică în grupul de idei existent în inconştient (prin generaţie spontanee, iar nu prin scufundare din conştient), Blaga găseşte următorii patru factori, agenţi, potenţe, determinante, sau cum voim să le numim:

1. O anume viziune despre spaţiu şi timp.
2. Anumite accente axiologice.
3. Anumite atitudini de mişcare.
4. O năzuinţă formativă.

Aceste patru elemente se grupează împreună în diverse combinaţii, adică în „matrici stilistice", („complexe abisale"); ceva cam asemanător cu „complexele freudiene". E interesant termenul de „matrice", folosit aci pentru a scoate în relief ideea că în această „matcă" se nasc „determinantele" stilistice. Blaga, întocmai ca şi Liviu Rusu, folosind expresia (luată din Goethe), de „stratul mumelor", în care s-ar afla „ideile originare" din care nasc apoi toate formele vieţii reale.

Aceste „determinante" abisale iau deci naştere în subconştient, independent unele de altele, fără să fie în nici un fel înrîurite de factori externi, fie ei fizici, biologici sau sociali, trecuţi sau ba prin „conştiinţă", avînd totuşi o legătură cu conştiinţa, însă în cu totul alt chip decît în teoria freudistă, căci ele răzbat in conştient printr-un proces de „personanţă" fără a suferi vreo deghizare.

Asistăm astfel la naşterea unor „dublete", viaţa psihică (inclusiv cea noologică) a oamenilor fiind astfel

alcătuită din două făpturi gemene : una abisală şi alta conştientă, una născută în subconştient, alta creată în conştient prin personanţă, adică prin trecere din subconştient în conştient. Drumul invers, de la conştient la inconştient, este însă declarat cu neputinţă.

Să considerăm deci, pe rînd, cele patru determinante stilistice de bază, începînd, ca fiind cel mai de seamă dintre ele, cu „orizontul spaţial“.

2. ORIZONTUL SPAŢIAL ABISAL

Ne-am fi aşteptat ca această viziune a „spaţiului“ să fie, ca în concepţia kantiană, o categorie apriori, abstractă, care nu poate fi descrisă decît numai prin conceptul de „vid“ în care au loc toate fenomenele. Dar „spaţiile“ de care vorbeşte Blaga, în ciuda caracterului lor „abisal“, deci neinfluenţate de „spaţiile“ concrete existînd în lumea fenomenelor, adică de peisajele geografice, ne sînt totuşi în permanenţă descrise în limbaj pitoresc, peisagistic.

Să pornim de la un exemplu paradigmatic : poporul rus trăieşte într-un peisaj geografic de stepă. În psihologia lor abisală ei au viziunea unui orizont plan, infinit întins, fără unduiri : adică a unei stepe. Să nu care cumva să credem însă că ei au conceptul abisal de stepă pentru că trăiesc în stepă ! Ar fi o gravă eroare, căci între stepa geografică şi stepa abisală nu există nici un fel de legătură cauzală.

Iată însă că îndată după această luare de poziţie fermă, problema începe a se tulbura, în sînul ei apărînd fisuri. Astfel ni se spune despre cultură că „întocmai după cum un cîntec alpin, gîlgîitor multiplicat de propriile ecouri, nu se poate imagina fără de planurile verticale ale marelui munte, întocmai cum într-un cîntec de joc argentinian ghiceşti nemărginirea melancolică şi fierbinte a întinselor pampas, întocmai cum un ciardaş unguresc îl întregeşti, fără să vrei, cu planul neted al pustei, cu pusta care nu apasă ci-i un vast îndemn de

descărcare, tot aşa complementul organic al doinei şi al baladei noastre, — ni se pare plaiul."[1] (I, 47)

Totuşi asemenea corespondenţe sînt însă numai aparente, dat fiind că spaţiul subconştient al celor veniţi ca emigranţi în America sau în Australia au venit aducînd cu ei, în subconştientul lor, o altă viziune orizontică-abisală. „Occidentalul, indiferent că trăieşte la munte sau la şes, pe continent sau pe insule, în Europa, în America sau în Australia, în zone temperate, la tropic sau subtropic, se va păstra prin atitudinile şi iniţiativele sale, în acelaşi orizont infinit, ca şi în ţara lui de obîrşie." (I, 49). E doar o simplă întîmplare faptul că ruşii, ca popor de stepă, au o concepţie orizontic-abisală de tip „stepă".

Această afirmaţie e de natură să surprindă pe cetitorul neavizat, căci bunul simţ ne-ar îndemna să credem dimpotrivă că ruşii, fiind un popor de stepă, atît de mult s-au obişnuit cu peisajul lor încît au sfîrşit prin a socoti că stepa este peisajul normal prin excelenţă. Dar după părerea lui Blaga a judeca astfel este a greşi, aşa cum greşesc şi acei geografi care susţin că mediul fizic constituie un factor cauzal al vieţii sociale. Împotriva acestei „teorii a mediului" (nu numai geografic, ci şi social) Blaga porneşte o viguroasă campanie polemică. cu dorinţa de a-i elibera, în final, „un certificat de deces".

Numai că, din acest punct de vedere, Blaga se trudeşte să spargă uşi deschise. E de mirare cît de puţină sociologie ştie acest filozof, de vreme ce crede că mai este necesar să lupte împotriva teoriei mediului geografic socotit ca factor cauzal unic al vieţii sociale, ignorînd că nici un sociolog nu susţine o astfel de teorie şi nici nu a susţinut-o vreodată; cel puţin nu în forma aceasta simplistă a unei cauzalităţi exclusiv telurice. Sociologia constată numai că oamenii trăiesc pe un anume teritoriu ca într-un „laborator" din care îşi extrag prin muncă

[1] Vezi repetarea ideii şi în textul cîntecului rusesc descoperit ca fundal şi perspectivă planul infinit al stepei; într-un cîntec alpin spaţiul înalt şi abrupt, ca profilul unui fulger, al marelui munte; într-un dans argentinian, „melancolia fierbinte a cărnii stîrnită solar în omul ce aşteaptă dezlegarea de o tensiune interioară în mijlocul pampelor sudamericane" (I, 120).

toate cele necesare supraviețuirii lor și că în felul acesta anume înrîuriri se stabilesc între pămînt și oameni.

Blaga, vrînd să combată teza așa-numitului „fatalism geografic", cade în greșeala contrarie, a „nihilismului geografic", negînd existența oricărei relații între peisajul geografic și spațiul abisal, adică a unei tălmăciri umane a peisajului în care oamenii au a trăi. Blaga este însă atît de pătruns de ideea inexistenței oricărei relații între peisajul geografic real și cel abisal, încît ne asigură că a ajuns la concluzia deplinei autonomii a viziunii abisale față de contingențele mediului exterior nu din spirit de împotrivire, căci „și-ar da bucuros asentimentul la trecerea de la un nivel de cercetare la altul", (adică de la nivelul abisal la cel al mediului fizic, n.n.) „dacă i s-ar arăta măcar o umbră de echivalență între peisajul unei culturi și viziunea spațială a acestei culturi". (I, 43).

Să controlăm, deci, cum stăm față de această „umbră de echivalență" care, dacă ar exista, ar duce la dărîmarea întregii construcții filozofice abisale. Să pornim de acolo de unde pornește însuși Blaga, anume de la o școală germană, de care, din nou, Blaga se află strîns legat, prin „disidență".

O întreagă serie de cercetători germani și „morfologi ai culturii", pe care Blaga îi citează deseori, rezumîndu-le tezele, (Frobenius, Spengler, Riegl, Worringer etc.) pornesc de la o foarte interesantă observație: anume că orice stil presupune un anume peisaj, potrivit unui anume sentiment al spațiului pe care îl au oamenii. În primul rînd, acești autori observă că nu toți pictorii, în tablourile lor, au o viziune perspectivală. Mulți pictori „primitivi", dar și cei din arta exterm de evoluată a chinezilor, așează tot ce pictează pe un unic prim plan. Abia tîrziu apare perspectiva și „peisajul" mai întîi ca fundal al picturii, pînă la urmă și ca subiect de sine stătător. Au fost scrise nenumărate volume pentru a se arăta unde, cînd și în ce împrejurări a apărut sentimentul peisajului, al naturii, atît în pictură cît și în literatură, amestecîndu-se în discuție nu numai esteții, ci și istoricii culturilor, ba chiar și sociologi de seamă, precum G. Simmel.

Deocamdată să vedem cum a modificat Blaga această idee a „sentimentului spaţiului" care era la modă după primul război mondial. Este vorba de teza pe care a emis-o mai întîi Leo Frobenius (1873—1938), un învăţat german care a cercetat, la faţa locului, seria culturilor vechi africane, scriind un lung şir de opere care au făcut vîlvă la vremea lor, fiind socotite astăzi, încă, „clasice". Despre acest Frobenius, Blaga ne spune că „el taie şi îngrădeşte două foarte extinse arii în complexul spiritual al Africii, corespunzînd unor mari culturi, care sub cele mai multe aspecte manifestă particularităţi diametral opuse" : 1. cultura *hamită* şi 2. Cultura *etiopă*.. „Luată în parte, fiecare din aceste culturi ar fi condiţionată şi dominată de un alt sentiment al spaţiului, ceea ce înseamnă că fiecare ar putea fi *simbolizata* prin alt spaţiu" (I. 36). Astfel cultura hamitică cuprinde un spaţiu ingust şi sufocant, pătruns de spaima puterilor demonice şi ale morţii. Este un spaţiu-peşteră. Dimpotrivă, spatiul etiop este infinit, nelimitat, mistic, fără spaima în faţa morţii, complăcîndu-se într-o uniune optimistă cu firea.

Este, desigur, o teorie ca oricare alta, căci nici un om nu este oprit de a-şi tălmăci impresiile prin felurite imagini, mai mult sau mai puţin sugestive. Dar aceasta idee a tălmăcirii prin simboluri spaţiale a unor culturi a fost preluată de Osvald Spengler (1880—1936), celebru la vremea lui, prin succesul unei lucrări de filozofie a istoriei, foarte uşuratic gîndită, astăzi socotită ca o culegere de paradoxe spirituale ţinînd însă mai mult de demagogia filozofiei decît de filozofia propriu-zisă. E vorba de cartea sa *Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (2 volume. 1918—1922) în care e susţinută teza că întreaga cultură europeană e pe ducă, sortită unei apropiate dispariţii. Teoretic, Spengler concepea culturile ca pe nişte organisme vii, trecînd obligator prin etapele de copilărie, maturitate şi decrepitudine senilă. Idee pe care, dealtfel, o regăsim, din nou, ceva mai altfel tălmăcita şi în filozofia lui Blaga.

Dar acelaşi Spengler, virtuoz jongleur cu idei surprinzătoare, preia şi ideea „spaţiului" pe care o ampli-

fică, dîndu-i forme noi, ostentativ originale, stabilind următoarele corespondențe :

Cultura antică : corpul izolat.
Cultura occidentală : infinitul tridimensional.
Cultura arabă : peștera (bolta).
Cultura egipteană : drumul labirintic.
Cultura chineză : drumul în natură.
Cultura rusească : planul nemărginit.

Evident, oricine, cu puțină fantezie, ar putea prelungi lista, găsind pentru fiecare cultură cîte o altă corespondență spațială. Am putea, astfel, luînd lucrurile în joacă, să afirmăm, fără riscul să ni se poată contesta părerile, că impresia pe care ne-o face cultura elenică este aceea de spațiu compus din linii paralele, așezate vertical și întretăiate de altele orizontale, cultura occidentală dîndu-ne sentimentul unui spațiu de tip riemanian, cu „n“ dimensiuni, că acea aztecă ni se pare a se învîrti în chip de tirbușon etc. etc., ceea ce pînă la urmă ne-ar duce la un joc infantil, mai anost chiar decît „limbajul florilor“.

Dar, spre surprinderea și regretul nostru, Blaga se pretează acestui joc neserios, menționînd într-o notă din josul unei pagini (I, 300) că după a sa părere cultura chineză seamănă cu un spațiu în *rotocoale,* cea grecească cu un spațiu *perdelat,* iar cea românească cu un spațiu ondulat etc., trimițîndu-ne și la alte surse : „a se vedea *Religie și spirit* (1942) și *Știință și creație* (1943). Trimiteri inutile, căci și cele pînă acum spuse sînt suficiente pentru a vedea că în șirul impresiilor necontrolabile, calea ne este larg deschisă.

Cînd Rimbaud ne spune în sonetul său *Voyelles* că A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu, ne place, pentru că prostiile respective sînt spuse în versuri frumoase. Dar pe calea aceasta am putea recurge și la psihoedelism, care și el a făcut vîlvă oarecare vreme, „psihedelic“ fiind un termen inventat în 1960 de Thimothy Leary pentru a desemna efectele halucinante ale anumitor droguri, provocînd viziuni colorate, termenul fiind azi aplicat și la manifestări artistice, picturale, simulînd traducțiunile coloristice ale unor senzații tactile, vizuale sau sonore, precum și a unor sentimente, în limbaj

similar cu cel halucinatoriu provocat artificial prin droguri. Dar nu cred că o filozofie psihedelică ar fi ispititoare pentru cineva.

Blaga se arată în tot cazul profund influenţat de teoriile „spaţiului", nu numai ca simbol al oricărei culturi ci şi ca existenţă reală a unor viziuni spaţiale în orice stil. Viziunea nu e totdeauna clar afirmată în materialul stilistic analizat, dar poate fi tălmăcită de exeget, dacă acesta e dotat cu sensibilitatea necesara pentru a intui spaţiul ascuns abisal al oricărei creaţii culturale. Cum o dovadă nu poate fi adusă în sprijinul acestor intuiţii, rămîne ca interpretul să ne convingă despre veracitatea impresiilor sale, prin mijloacele artei sau prin ceea ce Blaga numeşte „filozofie".

Blaga îi critică pe „morfologii culturii", inventatorii teoriei de interpretare a stilurilor prin imagini spaţiale, nu pentru că ar fi forţat nota ci, dimpotrivă, pentru că nu au dat destulă importanţă acestei descoperiri ; ceea ce îi face „să recadă, fără să-şi dea seama, de la nivelul înalt şi anevoie cucerit al filozofiei culturii, la acel al teoriei mediului" (I, 43). Nivelul „filozofic" fiind cel care afirmă că abisalul nu are nimic de a face cu lumea fizică exterioară. În treacăt fie spus, de atîta simplism filozofic nu s-au făcut vinovaţi nici morfologii culturii, căci atunci cînd ei vorbesc, de pildă, de sentimentul spaţiului simbolizat prin „corpul izolat" al culturii antice, sau de „infinitul tridimensional" al culturii occidentale, sîntem departe de o schematizare a unui peisaj geografic.

Dar lăsînd deoparte critica acestei critici a lui Blaga împotriva morfologilor culturali, să revenim la întrebarea privind lipsa măcar a unei „umbre de echivalenţă" între mediu şi fenomenul cultural. Toate ar fi bune, dar după această frază, atît de categorică, urmează o alta, contrazicătoare, care spune că „peisajul american sau australian, nu l-au răzbit într-atît ca să-şi schimbe orizontul matricei !" (I, 49).

Cu alte cuvinte : dacă peisajul american sau australian ar fi avut răgazul necesar, ar fi sfîrşit prin a răzbi concepţiile abisale despre orizont. Este deci o simplă chestiune de timp ca orizontul cel conştient să dea naş-

tere celui abisal, afirmaţie care este de fapt o anulare completă a teoriei iniţiale.

Mai sînt făcute şi alte diverse atenuări ale teoriei. Astfel aflăm că „un anume spaţiu-matrice se poate naşte şi cristaliza aproape în orice fel de peisaj" (II, 129). „Aproape" înseamnă însă că nu în absolut toate ; dovadă că există totuşi o legătură între peisajul geografic şi cel abisal. Aceeaşi idee, încă mai clar spusă, revine în forma următoare : „cert lucru : peisajul poate să fie un moment prielnic ca să înlesnească plămădirea unei anume viziuni spaţiale : stepa rusească — planul infinit" (I, 45) „Moment prielnic" este însă o exprimare mai evazivă a ideii de „condiţionare". Ba mai direct contrazicătoare teoriei este afirmaţia că există în fiecare peisaj un „duh al locului" care influenţează naşterea orizontului abisal. Deci dacă nu direct „locul", „duhul" său dă naştere concepţiei abisale orizontice (II, 135).

Ce înseamnă însă acest „duh al locului", e greu de înţeles ; mai curînd se pare că, neputînd nega complet influenţa peisajului asupra matricei stilistice abisale, Blaga recurge (ca de obicei) la subterfugiul verbal al unui termen neclar, cu înţelesuri tainice. Nu „locul" ci „duhul locului" ar fi vinovatul procesului de echivalare dintre un peisaj şi viziunea orizontică abisală. Ceea ce însă, de fapt, e tot una.

Similitudinea dintre orizontul abisal şi cel geografic s-ar putea să nu fie decît un efect al hazardului, o simplă întîmplare ; Blaga explică, de pildă, potrivirea între viziunea dintre spaţiul mioritic abisal şi peisajul geografic al „plaiului" ca fiind un „caz fericit". Dînsul spune : „în exemplul spaţiului mioritic" ne-am simţit îndrumaţi spre amalgamarea orizontului inconştient cu peisajul : „infinitul ondulat", cu „plaiul". Această îmbinare nu înseamnă totuşi o confundare sau o identificare. Aici e vorba de un caz fericit în care „peisajul intră fără rezistenţă într-un angrenaj sufletesc". Fraza aceasta, destul de vagă, este întărită apoi prin alte fraze, încă mai vagi, (am putea spune chiar goale de conţinut) precum : „Peisajul îmbracă de fapt o semnificaţie secundară, sufletească, împrumutată prin reflex din partea substanţei umane. Niciodată plaiul, prin sine însuşi,

nu ni s-ar descoperi cu semnificația unui infinit ondulat, de accente sufletești" etc.

Asemenea frazeologie, de fapt simplă beție de idei, nu reușește totuși să ne facă să uităm miezul afirmației, care constă în invocarea „hazardului fericit" care face ca între orizontul abisal și cel geografic să existe o similitudine. Dacă însă această explicație prin „cazuri fericite" nu e primită, ni se oferă și o alta: anume că popoarele dotate cu un anume orizont abisal, se mută de acolo, în căutarea unui peisaj geografic care să fie similar cu noțiunea lor de orizont abisal. Ceea ce înseamnă că rușii, avînd în subconștient viziunea stepei, și-au ales ca domiciliu geografic, stepa; precum și românii pentru că au în subconștient viziunea unui spațiu mioritic, s-au așezat în regiuni geografice de „plai". Astfel, „ciobanul român, împins de valurile istoriei, a colindat sute și sute de ani, toți Carpații și toate meleagurile balcanice; orizontul mioritic inconștient l-a menținut cele mai adesea în peisaj de *plai* și i-a dat o permanentă, irezistibilă fobie față de altele" (I, 66), ceea ce reprezintă și o foarte subtilă, admirabil de contorsionată explicație a transhumanței, adică a necesității ciobanului de a-și duce oile, la văratec, vara, după iarbă, sus la munte... la izvor! și iarna la șes. Transhumanța, deci, nu s-ar face după nevoile de iarbă ale oilor, ci după dorul abisal al ciobanului după spațiul mioritic!

Dar, în sfîrșit, să admitem și această ciudată teză. Ea tot nu răspunde întrebării: dacă oamenii sînt între ei deosebiți, unii tînjind după stepă, alții după spațiul mioritic, alții după spațiul tridimensional etc. etc. Și cum se face că fiecare a reușit să găsească un peisaj al cărui „duh local" să corespundă cu viziunea lor abisală despre orizonturile spațiale? Nu cred că vreun specialist în geografia demografică ar fi de acord să explice astfel distribuția populațiilor umane pe întinsul globului.

Dar revenind la teoria de bază, cea a proceselor de naștere și dăinuire a determinantelor stilistice exclusiv în cadrul subconștientului, fără de amestec din exterior, înseamnă că am avea de a face cu fenomene de carac-

ter aprioric, precum sînt, în filozofia lui Kant, categoriile de timp şi spaţiu. Cu alte cuvinte, aceste determinante stilistice ar trebui să existe, sub formă de „latenţe“ care se „actualizează“, egale şi aceleaşi în toate subconştientele oamenilor. Ceea ce însă nu se întîmplă, căci constatăm dimpotrivă că ele se schimbă nu numai de la un om la altul, ci şi de la un grup social la altul.

În general vorbind, acolo unde există „schimbări“ trebuie să existe şi cauze ale acestor schimbări. Ca să fie consecvent cu propria sa teorie, Blaga ar fi fost dator să ne arate care sînt aceste cauze ale schimbării şi în plus să ne arate că ele fac parte tot din zona subconştientului iar nu din mediul extern sau din cel conştient.

Dacă aceste variaţii ar exista numai de la individ la individ încă ar mai putea fi invocat hazardul, socotit a fi singurul vinovat al combinărilor mereu noi ale determinantelor stilistice. Dar soluţia nu mai este acceptabilă pentru că — lucru din nou tulburător — avem de a face nu numai cu schimbări diverse de la individ la individ, ci cu schimbări colective care intervin simultan, omogen şi în masă, de la un grup social la altul. Căci Blaga, urmînd în această privinţă părerile lui Jung, e de acord cu teza că matricile stilistice au un caracter colectiv. Dînsul spune că „orizonturile subconştiente pot fi aceleaşi la o mulţime de indivizi, la un popor, la un grup de popoare... la popoare despărţite prin mari intervale geografice sau de timp.“ (I, 65). De data aceasta nu mai poate fi invocat simplul hazard, căci avem de a face cu variaţii concomitente de sens simetric, ivite în sînul unor colectivităţi care sînt caracterizate nu psihologic, ci social.

Problema devine însă şi mai gravă dacă pornim de la constatarea că în istoria culturilor se succed o serie de curente şi de şcoli, adică de culturi colective. De la veac la veac stilurile se deosebesc : cele din evul mediu nu seamănă cu cele antice, nici cu cele moderne. Stilul renascentist este altul decît cel al barocului, al rococoului ; stilul clasicilor moderni este altul decît al romanticilor etc. Grupe întregi de creatori culturali apar în istorie cu un stil comun, adică cu matrici stilistice comune, toate născute, nu se ştie cum şi de ce, în mod

abisal, leit asemenea la toţi. Nu mai putem de data aceasta să invocăm hazardul. Mutaţiile stilistice ivite la un singur individ pot fi rodul întîmplării. Mutaţiile colective similare, succedîndu-se pe un anume ritm de-a-lungul istoriei, dacă nu le putem explica prin căile istoriei social-culturale, recurgerea la „hazard“ ar fi de fapt o simplă deghizare în cuvinte a „proniei cereşti“ de stil ortodox răsăritean. Sau atunci rămînem la convingerea că ne aflăm în faţa unui „mister“ de care e plină filozofia lui Blaga, care nu se pot cunoaşte decît „luciferic“.

Cei ce nu acceptă asemena soluţii verbale, a „misterelor“, nu se pot împiedica de a constata că variaţiile colective ale stilurilor sînt concomitente cu schimbările paralele ale societăţilor umane. Aceste schimbări sociale pot fi explicate pe căile nemetafizice ale sociologiei şi ca atare mai curînd ne vine a crede că aceste schimbări intervenite în lumea concretă a vieţii sociale determină şi schimbările de stil ale creaţiilor culturale (şi nu numai de stil, ci şi de fond) iar nu invers.

3. ORIZONTUL TEMPORAL ABISAL

Mult mai puţin importantă e determinanta stilistică a „timpului“ căruia i se spune — cam nepotrivit — „*orizont* temporal“. Şi de data aceasta, ne-am aştepta ca şi „timpul“ să fie conceput, ca şi în teoria kantiană, drept o categorie care nu poate fi descrisă decît abstract, ca „scurgere“, fără nici un fel de conţinut fenomenologic concret, oricare ar fi el.

Dar după cum „spaţiul“ abisal ne e descris ca peisaj geografic, tot astfel şi timpul e văzut din punctul de vedere al conţinutului său ; mai mult încă : un conţinut evaluat dintr-un punct de vedere axiologic. Viziunea despre timp figurînd în matrice, în ciuda caracterului său „abisal“, adică de totală independenţă faţă de fenomenele exterioare, cuprinde „accente“ şi „configuraţii“ ce ne sînt descrise prin imagini în legătură cu apa (I, 51). Astfel avem un „timp“ *havuz,* adică asemenea unei ape care ţîşneşte de jos în sus, trecutul, prezentul şi viitorul

fiind trepte de „suire fără capăt“, ca într-o „ascensiune fără limite“. De o asemenea viziune temporală optimistă a avut parte cultura ebraică, timpul havuz fiind „un fundal sau o perspectivă secretă a culturii și religiei ebraice“, „mesianică“ prin esența ei. Dar surprindem același tip de viziune temporală și în marile construcții metafizice europene, precum cea a lui Hegel, sau în concepțiile evoluționariste științifice. (I, 54).

Există însă și un „timp *cascadă*“ invers celui „havuz“, în care adică este preconizată o necurmată degradare de la un model inițial perfect, o decădere deci de la un „veac de aur“, de la un paradis pierdut, spre trepte din ce în ce mai joase. Aceasta ar fi viziunea temporală a tuturor școlilor filozofice și religioase care preced și prefigurează creștinismul.

Dar deopotrivă există și viziunea unui „timp *fluviu*“ în care adică evenimentele s-ar succeda unele din altele, fără direcție precisă, ascendentă sau descendentă, optimistă sau pesimistă. Blaga citează, în exemplificare, concepțiile istorice ale unor Rickert-Windelband.

În sfîrșit, pot exista combinații între aceste trei tipuri principale de viziuni temporale, de pildă, cele „ciclice“ sau în spirală asupra cărora nu ne vom opri. De fapt, problema nici nu ne interesează din punctul de vedere al „matricei stilistice românești“, Blaga nedîndu-ne de data aceasta explicații mai amănunțite, mărginindu-se doar să scrie cîteva pagini de filozofie a istoriei care sînt, dealtfel, deosebit de interesante, fermecător scrise și pline de utile sugestii (paginile 51—61).

4. DETERMINANTA AXIOLOGICĂ DE MIȘCARE ȘI NĂZUINȚELE FORMATIVE

De data aceasta avem de a face cu determinante născute din capacitatea oamenilor de a atribui valori fenomenelor care îi înconjoară, efect inconștient al spiritului uman, care după ce a construit orizonturile spațiale și temporale, aruncă asupra lor o atitudine „prețuitoare“. Față de aceste realități oamenii se pot simți legați, printr-o *„solidaritate organică“* care te silește să

privești ceva ca pe o valoare pozitivă, de pildă națiunea sau cultura din care faci parte. Ceea ce însă nu împiedică să le poți considera și critic, ca nonvalori sau, dimpotrivă, să ai față de ele o *solidaritate axiologică*. Din nou, Blaga, pe această temă, scrie cîteva pagini strălucitoare de erudiție și acuitate estetică, reale pagini de antologie, dar care nici ele nu ne lămuresc despre „matricea stilistică românească", absentă din aceste pagini. Ni se spune doar că, axiologic, românii sînt împăcați cu destinul lor.

Un alt factor care intervine în rețeaua determinațiunilor stilistice, constă în „felul cum inconștientul interpretează sensul fundamental al oricărei mișcări posibile în cadrul unui orizont oarecare". (I, 82).

Schematic, sensul acestor mișcări poate fi *anabazic* adică de înaintare spre orizont, sau *catabazic*, adică de retragere din orizont, o a treia posibilitate fiind cea de atitudine *neutră* (II, 82—83). De data aceasta ni se spune că „omul spațiului mioritic își simte destinul ca un veșnic, monoton repetat, suiș și coborîș" (I, 86), ca „o lentă înaintare ondulată", de caracter anabazic.

În sfîrșit, toate aceste determinante stilistice, oarecum independente unele de altele, intră în combinare grație unui „duh stihial", adică a unei capacități de sinteză, a unei „năzuinți formative" care stă veșnic în căutarea formelor în care să poată fi integrate organic toate determinantele stilistice preexistente. Teoretic, Blaga distinge trei tipuri de asemenea năzuinți formative : modul *individualizant*, modul *tipizant* și modul *stihial (elementarizant)*. De fapt acesta din urmă e singurul ce ne interesează fiind cel caracteristic stilului românesc, despre care deci vom mai vorbi cînd vom analiza caracterele specifice ale culturii românești (II, 87).

5. DETERMINANTELE SECUNDARE : ORGANICUL ȘI SOFIANICUL

De asemeni nu vom analiza acum, ci numai în capitolul următor, seria lungă de alte „determinante" de ordin secundar care, dealtfel, nici nu ne sînt descrise

decît în legătură cu matricea stilistică românească. Vom vedea astfel apărînd, in şir, *categoria organicului*, determinantă stilistică a ortodoxiei, *sofianicul*, „cea mai importantă determinantă a ortodoxiei“, chiar şi a artei, filozofiei, vieţii sociale (II, 162) numită şi *„metafizică latentă“*; dragostea de *pitoresc*; un complex de determinante diverse, apărînd în ornamentică, precum măsura, discreţia, geometrismul static, năzuinţa stihială, orientarea spre nuanţă etc.

Mai este amintită, în plus, şi o „gîndire mitică“, „fenomen primar care nu cerşeşte altă explicaţie“ (sic) numită şi „mentalitate creatoare de mituri“, precum şi o „sfială magică de reprezentare a chipului omenesc“, precum şi o „tendinţă schismatică“, generală în Europa, dar mai puţin acută in ortodoxie etc. etc.

Cap. IV. MATRICEA STILISTICĂ ROMÂNEASCĂ

1. CARACTERUL BALCANIC AL MATRICEI STILISTICE ROMÂNEȘTI

Pentru temeiurile pînă acum arătate, nu putem fi de acord cu teoria generală pe care o construiește Lucian Blaga prin reducerea „culturii“ la „stil“ și a „stilului“ la o „categorie abisală“, care nu ar avea nici un fel de legătură cu mediul fizic și social în care trăiesc oamenii. Dar în afară de această teorie, găsim în opera lui Blaga o analiză a fenomenului românesc care ar putea fi folositoare, indiferent de caducitatea teoriei, căci deseori intuițiile lui de psiholog și estetician sint sugestive. Să părăsim deci cîmpul teoriei și să intrăm în cel al realităților românești.

Dar, înainte de toate, o întrebare : există oare o realitate culturală specific românească ? Căci dacă răspunsul e negativ, ar fi inutil să insistăm asupra acestei probleme.

Ce crede Lucian Blaga ? Ne pare rău, dar din nou Blaga șovăie în această privință, dat fiind că dînsul nu deosebește limpede fenomenul românesc de cel balcanic, oriental și în genere „ortodox“. Potrivit felului cum pune Blaga problema, existența unui specific național românesc depinde de existența sau inexistența unei „matrice stilistice românești“.

Punctul de plecare în analiza acestei probleme constă deci în afirmarea categorică a unei identități între neamul românesc ca atare și matricea sa stilistică. Nu e

vorba numai de cultura românească, ci de însăşi ființa sa ca neam. Oricît de ciudată s-ar părea această legare a existenței neamului de existența matricei sale stilistice, Blaga e categoric în această privință. Nu importă existența limbii românești, nici apariția formațiunilor noastre statale, nici purtarea războaielor împotriva altor neamuri etc., adică nimic din întreaga serie de fenomene concrete, alcătuind istoria sa, căci existența sau inexistența neamului românesc depinde exclusiv de fenomenul insesizabil al unei matrice stilistice proprii, adică de un concept metafizic, pură construcție mintală prin nimic demonstrabilă.

Aşadar, din punctul de vedere al filozofiei abisale, „poporul român s-a născut în momentul cînd spațiul matrice a prins formă în sufletul lui" (II, 130). „Graiul românesc a putut să evolueze şi să îndure mutaţiuni, peisajul geografic chiar a putut să fie inconstant; ceea ce s-a păstrat cu statornicie de cleştar a fost, dincolo de grai şi de peisaj, spaţiul matrice" (II, 130). Deci : „această sinteză supremă a unui întreg popor" poate fi socotit rămas acelaşi prin cel puțin zece veacuri" (II 179).

Cu alte cuvinte, „matricea stilistică românească" s-a născut acum zece veacuri şi, deci, prin acest singur fapt putem socoti că s-a născut însuşi neamul românesc. Controversele istoricilor cu privire la vremea de cînd putem socoti dovedită existența unui neam românesc, sau macar a limbii românești, sînt inutile : filozofia abisală ne arată că matricea românească, deci neamul romanesc, s-a născut acum zece veacuri, încă din vremea cînd mai cutreierau prin ţară valurile cavalerilor stepei. Evident, cum nu avem dovezi directe despre conţinutul acestei matrice stilistice de acum o mie de ani, o presupunem identică cu cea de azi, cuprinzînd adică un spațiu mioritic, un timp fluviu, o mişcare anabazică, o etică împăcată cu destinul, toate dominate de un specific duh stilistic.

Atît de convins este Blaga de realitatea acestei viziuni abisale,încît nu se sfieşte a spune că matricea stilistică românească face parte din „Logos", din „Sfîntul

Duh", astfel că „o despărţire de el ar însemna apostazie" (II, 179). Afirmaţia este temerară, ştiut fiind că autorul ei avea o temeinică formaţie teologală şi că deci nu se putea juca, la întîmplare, cu cuvinte atît de grave cît sînt cele ale „Logosului" şi ale „Sfîntului Duh". Nădăjduim însă că fraza de mai sus nu e decît o simpla metaforă „nerevelantă", căci „apostazie" ar părea tocmai afirmarea că spaţiul mioritic este Sfîntul Duh. Este aici, probabil, o simplă odă lirică în „lauda satului românesc" ceea ce abia poate fi scuzat prin luarea în seamă a intenţiilor bune de la care exagerarea a pornit.

Ceea ce însă nu se poate, în bună logică, îngădui este ca de îndată să ni se afirme că acest Sfînt Duh al românilor este balcanic în general. Totuşi aceasta este părerea lui Blaga : „Spaţiul matrice... ar putea fi un pervaz, pînă la un punct comun unui întreg grup de popoare, bunăoară popoarelor balcanice." (II, 124). Şi aceasta nu ni se afirmă incidental, ci sistematic, cu privire şi la alte „particularităţi care aparţin şi altor popoare balcanice" (I, 87). Astfel : „Cultura populară românească (poate şi cea balcanică în genere) posedă aşadar şi ea o viziune spaţială specifică... spaţiul mioritic" (I, 78). Nu numai românii, ci toate „popoarele din răsăritul european nu sînt deloc orientate spre iniţiative individuale şi spre categoriile libertăţii, ci spre lumea organicului". (II, 52). Ceea ce explică unitatea nu numai a limbii româneşti ci şi a tuturor celor slave şi sud-est europene. „În genere, popoarele ortodoxe : rus, ucrainian, sîrbesc, grec prezintă acest grandios fenomen al unei relative unităţi lingvistice" (II 51).

De asemeni, biserica ortodoxă are o funcţie creatoare „în sufletul poporului nostru, o particularitate care aparţine, precum bănuim, şi celorlalte popoare balcanice" (II, 120), „sofianicul" find şi el „o determinantă stilistică a spiritualităţii populare din estul şi sud-estul european". (II, 105). Este drept că aici Blaga găseşte o deosebire, măcar faţă de ortodocşii ruşi, dacă nu şi de balcanici (II. 120), căci ruşii nu înţeleg „sofianicul", astfel că ei pictează în bisericile lor pe Sfîntul Sofocle şi pe Sfîntul

Platon (II, 179). Dar această singură excepţie pe care o găseşte Blaga e o dovadă că nu este la curent cu ortodoxia propriului său neam, despre care totuşi filozofează. Lăsînd de o parte faptul că în Marea Lavră de la Athos, sînt pictaţi la stînga şi la dreapta Sfîntul Isaia, ca „premergători" ai creştinismului, „sfinţii" Aristot, Homer, Socrate, Pitagora şi Galian, dar oricine are curiozitatea poate merge la „Biserica cu Sfinţi" din Bucureşti, din Calea Moşilor, în preajma mitocului Căldăruşanilor, şi va vedea acolo zugrăviţi nu numai pe filozofii Plato şi Aristotel, dar şi pe „filozoful stoic" în persoană, precum şi pe „Sibila din Delfi" pe „filozoful Tales" şi pe alţi prea fericiţi „vestitori". Ar putea trece şi pe la biserica cu sfinţi din Tîrgul Jiu şi la altele, ca să se convingă că nici românii, întocmai ca ruşii şi călugării din Lavra cea Mare a Athosului nu au înţeles bine „sofianicul".

Nu continuăm cu arătarea balcanismului celorlalte determinante stilistice româneşti, precum „pitorescul" (II 124—126, 143) „sfiala în a reda figuri umane" (II 157) „idealul bărbătesc al haiducului" (II 218). Să ne uimim totuşi aflînd că oricît de comună ne-ar fi matricea stilistică, adică Sfîntul nostru Duh, cu popoarele balcanice şi în genere orientale, există totuşi o spiritualitate românească, adică un „românism" specific, pe care însă Blaga nu îl defineşte ci îl elogiază doar, pe ton liric, din care e greu să reţii o frază clară.

Vom reproduce, pentru a ne convinge, un pasaj mai lung, încercare de expunere „sistematică" a determinantelor care intră în matricea stilistică românescă, constituind acolo un „apriorism românesc".

2. APRIORISMUL ROMÂNESC

Într-un lung pargraf, Blaga descrie ce este „apriorismul românesc" (II,255), deci acele determinante stilistice care există în străfundul abisal al subconştientului nostru, care sînt „a priori", adică fără legătură cauzală cu mediul exterior, fie el fizic sau social.

Aflăm astfel că „în ciuda influențelor care-și dispută inutil pămîntul nostru, în ciuda interferențelor care își fac jocul nestatornic în țara și în sufletul poporului nostru, există un «românism» în înțelesul superior al unui complex, sau al unei constelații, cu totul aparte, de determinante spirituale. Dincolo și mai presus de misterul sîngelui, românismul e un patrimoniu stilistic, alcătuit în parte din determinante ce-i aparțin exclusiv, în parte într-un raport intim, de natură funcțională și de dozaj, al unor determinante care-l depășesc. Există o vie matrice stilistică, în lumina căreia românismul ne apare ca un ansamblu, conturat din latențe și realizări. Nimic nu ne prilejuiește, ca această matrice stilistică, posibilitatea de a vedea în românism un complex susceptibil de a fi cuprins într-o imagine ideal sporită. Ne-am făurit despre acest românism, spiritual, dincolo de faptele și de jocul de ape al folclorului și al istoriei, o viziune menită poate unui destin pragmatic. E viziunea unui cristal viu, a unui complex de potențe creatoare."

Și Blaga înșiră, în fraze tot atît de vagi, care sînt aceste potențe: „înainte de toate un anume orizont spațial, cel mioritic și la fel un orizont de avansare legănată în timp. Ele formează coordonatele unei spiritualități. Fuzionează cu aceste orizonturi înainte de orice, un sentiment al destinului, trăit tot ca o ondulare, ca o alternanță, de suișuri și coborîșuri, ca o înaintare într-o patrie siderală, unde se urmează ritmic dealurile încrederii și văile resignării. Vine pe urmă șiragul celorlalte determinante: o preferință arătată categoriilor «organicului», ale lumii și o tendință de transfigurare «sofianică» a realității. Năzuința formativă ce conturează și activ, îndeosebi ca orientare spre forme geometrice și stihiale, aceasta într-un chip «organic atenuat».

Adăugăm mănunchiului o invincibilă dragoste de pitoresc și, de asemenea, un foarte vădit simț al măsurii și al întregului; pentru rotunjirea complexului, mai notăm că toate determinanțele se realizează oarecum sub surdină: „parcă în izbînda lor s-a pus un mare frîu, totul înfăptuindu-se cu un uimitor simț al discreției."

Acesta fiind textul, să încercăm a vedea despre ce poate fi, în fond, vorba, traducînd frazele de mai sus într-o limbă românească mai prozaică, dar mai limpede. Va fi destul de greu, pentru că, după cum recunoaşte însuşi Blaga, ar trebui pentru a duce la bun capăt operaţia de înţelegere a filozofiei abisale şi de traducere din abisal în proză normală, daruri de „tălmăcitor de vise" (II, 205), de „chiromanţie" a „ascunselor fundaluri" (I, 120) şi de grafolog pe care însă nu le are toată lumea.

3. SPAŢIUL MIORITIC

E cert că atunci cînd Blaga a inventat termenii de „spaţiu mioritic" a avut mînă bună, căci ei au ajuns astăzi să fie unanim cunoscuţi ; în toată suflarea românească, cînd vrea cineva să dea o nuanţă poetică oratoriei sau scrierii sale, foloseşte cu multă plăcere vocabulele „spaţiu mioritic", care ne aduc aminte de acel picior de plai, gură de rai unde are loc drama Mioriţei.

Ce înseamnă, la drept vorbind, acest „spaţiu mioritic", în filozofia lui Blaga ? E mai puţin important. Vorba este că „spaţiul mioritic" are o nuanţă de mister, e ca o formulă cu virtuţi magice.

Mai e folosit şi termenul de „plaiuri", mai puţin fericit ales însă, dat fiind că această vocabulă are mai multe înţelesuri în limba românească, aşa că mai greu se pretează la tălmăciri filozofico-metaforice. Poate doar orăşenii, care nu cunosc graiul popular, mai pot acorda acestui termen un sens liric. De fapt „plai" are două sensuri precise : e mai întîi vorba de un drum de munte, la mare înălţime, neted, aşa cum există multe în Carpaţii noştri, foarte „umanizaţi" din acest punct de vedere. Odată urcat cu oile lui, mai cu greu, pînă sus pe plai, ciobanul poate merge apoi în voie, ca pe şes, de la un loc la altul. În al doilea rînd, „plaiuri" erau şi delimitările administrative ale judeţelor, care aveau „plăşi" la şes, dar „plaiuri" înspre munte, adică în regiunile de „muncele".

Blaga porneşte însă de la o altă interpretare a „plaiului" pe care îl socoteşte a fi un drum ondulat, veşnic

format din alternanța „deal-vale". De unde rezultă însă, pentru Blaga, certitudinea că spațiul ondulat, care ar exista ca fundal în inconștientul abisal al românilor, este echivalent cu peisajul geografic al „plaiului"? Drept dovadă, Blaga ne invită la o experiență menită să ne convingă, fără să mai aibe nevoie de alte argumente logice. Dînsul ne spune că, „după ce ne-am obișnuit puțin cu «chiromanția ascunselor fundaluri», nu e greu să ghicim deschizîndu-se în dosul doinei, un orizont cu totul particular. Acest orizont e plaiul adică un plan înalt, deschis, pe o coamă verde de munte, scurs molcom la vale. O doină cîntată, nu sentimental-orășănește de artiste în costume confecționate și nici de țiganul de la mahala, dedat arabescurilor inutile, ci de o țărancă sau de o băciță, cu sentimentul precis și economic, al cîntecului și cu glasul expresie a sîngelui, care zeci de ani a urcat munții și a cutreierat văile sub îndemnul și porunca unui destin, evocă un orizont specific; orizontul înalt, ritmic și indefinit alcătuit din deal și vale" (II, 121).

Mai întîi, constatăm că orizontul mioritic care face parte din matricea abisală (deci declarată principial fără legătură cu „mediul" și cu „inconștientul") ne este arătat acum cu totul altfel, adică în legătură cu „sîngele", cu un „destin", cu o îndelungă cutreierare a plaiului geografic compus din deal și vale. Se specifică în text, cu precizie, că e vorba de un „destin uman, al unui destin alcătuit din anume duh și anume sînge, din anume drumuri, din anume suferinți..."

Să nu luăm seama la această nouă contradicție față de teoria de bază privind matricile abisale și să ne întrebăm de ce doinei îi face loc Blaga într-un spațiu ondulat. Nu punem la îndoială sinceritatea simțămintelor lui Blaga: credem că doina realmente îi amintește de un drum de munte, ondulat.

În lucrările de psihologie sînt deseori semnalate asemenea situații în care o melodie reamintește cuiva o situație trecută, care reînvie cu o putere deosebită, ca și cînd ar fi o senzație actuală. Ne aducem aminte poate din lectura lui Proust că și alte senzații, de pildă cea de

gust a „madelenei“ și a ceaiului, pot aduce aminte de scene demult trecute.

Blaga în amintirile lui ne dă o cheie pentru înțelegerea legăturii psihologice care s-a stabilit în psihicul lui, între drumul la munte și doină căci, în *Hronicul* lui, ne descrie pe îndelete urcarea la munte a întregii lui familii, pentru o vară, la o stînă. Din toată cartea de amintiri, acest lung pasaj, de trai la munte este cel mai frumos scris, deosebit de emoționant, cu figura acelor „băcițe“ plecînd la o stînă din muntele Surianului și cu mica Erji, mica lui prietenă de 8 ani, atît cît avea și el la vremea aceea, de vis. Nu știm ce o fi fost atunci în sufletul copilului. Dar dacă a auzit atunci „ de la o băciță“ o doină, cum se prea poate, atunci misterul este dezlegat : plaiul și doina a format de atunci pentru el, una și aceeași amintire, de neuitat.

Numai că și alții au urcat pe plaiuri, au ascultat băcițe cîntînd, au studiat viața stînelor și caracteristicile literare și muzicale ale acelor cîntece cărora le spunem, într-un limbaj cult, „doine“, dar ei n-au avut parte de șocul emoțional care să lege și pentru ei doina de plai. Așa că zadarnic ascultăm doinele, căci gîndul ni se duce în cu totul altă parte decît la „orizontul ondulat“. Dealtfel, oricine poate face experimentul decisiv : punînd pe un personaj luat la întîmplare să asculte „doine“, dacă acesta nu știe mai dinainte că exista un „spațiu mioritic“, adică o ondulare deal-vale, din auzite de la alții sau din lectura lui Blaga, și dacă îi cerem să spuie cam ce fel de peisaj vede nu se va referi la „mioritic“ ci cine știe la ce alt peisaj care l-a impresionat pe el. Dacă îi cerem să spuie care este peisajul caracteristic al României, vom avea de asemenea surprize : pentru unii va fi muntele înalt, pentru alții cîmpia sa. Să nu uităm că Eminescu nu avea o viziune mioritică ci, dimpotrivă, o deosebită slăbiciune pentru imaginea mării și a lacurilor.

Iar dacă cineva, influențat de lecturi, recurge la imaginea „ondulată“ o va face precum poetul Dan Botta care se referă la teoriile „ondulatorii“ ale lui Dimitrie Cantemir (de fapt de creștere și descreștere) sau la teoria ondulației universale a lui Vasile Conta, avînd însă des-

pre peisajul românesc imagine „munte-stepă" iar nu „plai", adică „deal-vale".

Nu mai vorbim de alţi „etnografi" care văd drept geneză mistică a spiritualităţii româneşti fenomenul „horal", precum afirmă Romulus Vulcănescu într-o ciudată şi prea trasă de păr teorie care explică „totul" prin ritmul dual, despre care ar fi inutil să ne pierdem vremea discutînd.

O problemă a spaţiului, adică a sentimentului spaţial, se poate pune, desigur, ca o problemă de psihologie normală, nici de cum abisală. Ar fi chiar interesant de făcut o analiză a psihologiei spaţiale româneşti. Cred însă că ea ne-ar duce la alte concluzii decît la cele „mioritice". În adevăr, orizontul românesc nu este numai cel al Plaiului, adică a unui „plan înalt, deschis, pe coamă verde de munte, scurs molcom la vale", „orizont înalt, ritmic şi ondulat, alcătuit din deal şi vale". Pămîntul românesc are o varietate de peisaje cu adevărat nesfîrşite şi traiul românilor s-a dus de-alungul tuturor acestor peisaje. Pentru ciobanii la care mereu se referă Blaga nu „plaiul" e dătător de seamă ci un peisaj mult mai complex : golul de *munte* intră mai întîi în joc ; orizont extrem de adînc, cu largi viziuni pînă departe, peste şirul încremenit al valurilor de munţi care se succed ritmic, scăzînd pînă în cîmpie. În al doilea rînd, *plaiul* pe care coboară, pe la „piciorul lui", pe cîmpia unde sînt duse oile la iernatec ; apoi seria *muscelelor* şi, în sfîrşit, întinsul *cîmpiei,* deznădăjduita întindere de stepă a Dobrogei, a Bărăganului sau a Bugeacului, unde îşi duc jumătate din viaţa lor ciobanii transhumanţi. Dacă este adevărat că un peisaj românesc a dus la crearea unui suflet românesc, apoi acesta nu poate fi, nici măcar pentru ciobani, cel al plaiului şi nici al alternanţei, pe scurte suprafeţe de loc, a văii şi a dealului. Ci viziunea trebuie lărgită pînă la cuprinderea întreagă a pămîntului românesc pe care pendula ciobănia noastră, de la munte la stepă. Este şi aici, dacă vreţi, o unduire, un ritm, o alternanţă, dar ai cărui poli nu sînt constituiţi de „deal-vale", ci mai curînd de „munte-stepă".

Poetul Dan Botta, în minunata-i cantilenă, pe care ar fi putut-o numi (nepoetic, evident): „transhumanţă".

are poate mai multă dreptate decît poetul Lucian Blaga, atunci cînd construieşte orizontul ciobanului între stînci şi ape, şi-i înţelege sufletul ca un drum median spre vale :

Cioban, ciobănel
Inimă inel
De ce mi-ai lăsat
Vîrfu-nsingurat ?
Nu mai priveghezi
Dreptele amiezi
Nopţile abstracte
Astrele exacte
Culmile lucide
Pietrele aride ?

Iată descris esenţialul adevăratului orizont al ciobanului, cît timp stă cu oile la văratec ; muntele înalt ! De asemeni, tot astfel de bine descris e şi cel de al doilea peisaj, cel al iernaticului, al landelor şi al apelor, care desigur au pentru Botta şi alt înţeles decît cel geografic :

Nordic ciobănel
Tristul meu model
Cine te aduce
Pe cărări în cruce
Sub limpedea punte
Cu seara pe frunte ?
— Poată călător
Liricul meu dor,
Stelele de apă
Umbrele pe pleoapă
Cornul depărtării
Muzicile mării

Acelaşi lucru se întîmplă nu numai cu ciobanii, ci şi cu „cojanii“ de la şes, căci şi aceştia urcă la munte, periodic, după cum şi cei de la munte coboară spre şes. Dar pe nici unul nu-i mînă o nostalgie orizontică, ci nevoile economice, determinate de o anume diviziune a muncii în sînul obştei mari româneşti, diviziune extrem de veche şi al cărei efect este supunerea întregului neam la un proces de unificare, biologic şi spiritual, tot atît de puternic la şes cît este şi la munte.

Lăsînd la o parte efectul pe care această pendulare şi contrapendulare a populaţiei noastre, de la munte la şes şi de la şes la munte, o are asupra unităţii de limbă (aici avînd dreptate N. Iorga) s-ar putea studia care este, psihologic vorbind, viziunea pe care o au românii despre peisajul ţării lor. După cîte am putut vedea şi înţelege, peisajul românesc este tocmai armonia bogată, de peisaje diverse, care din această pricină nu este niciodată copleşitor, oricînd săteanul putînd evada din el ; mai mult decît atît, fiind *silit* să evadeze din el, trecînd necurmat

prin toate înfățișările lui, neoprindu-se la niciuna, ca om al întreg pămîntului românesc ce se află.

Dar aceasta este cu totul altă poveste, despre care nu știe încă nimeni destul de mult, pentru că nimeni încă nu a studiat-o așa cum trebuie. Blaga, el însuși, recunoaște că Eminescu alegea marea și apa ca simbol al acestei structuri spațiale (II, 214) astfel că, prin aceasta, Eminescu s-ar abate de la simbolica pe care Blaga o afirmă unanim admisă de restul poporului românesc, care își găsește un alt model plastic, al acestui infinit ondulat anume „Plaiul", alternanță de deal și de vale, ritmic scăzînd de la munte spre șes.

Deși, teoretic, orice legătură cauzală între peisajul propriu-zis geografic al plaiului și spațiul infinit ondulat ar trebui să fie exclusă, Blaga stabilește totuși între aceste două ordine de fenomene o legătură stringentă; în așa măsură încît pentru denumirea însăși a viziunii abisale, el folosește numele plaiului geografic; răstălmăcit desigur: pentru că *Miorița* se petrece „pe un picior de plai, pe-o gură de rai", plaiul simbolic devine un „spațiu mioritic". Să trecem peste ciudățenia acestui nume al spațiului, să trecem și peste faptul că el este în același timp și prea larg și prea strîmt, căci e pe de o parte „balcanic", și pe de alta nu-l cuprinde pe Eminescu și să urmărim ce concluzii trage Blaga din el.

O primă constatare: sîntem obișnuiți a spune că împrejurările istorice au făcut din depresiunile sub și intracarpatice un loc de adăpost și o matcă geografică a acestui neam. De aici au zvîcnit rînd pe rînd valurile în creștere ale așezărilor noastre, atunci cînd ani de răgaz dădeau putința revărsării satelor pe șes. Blaga nu admite însă asemenea explicație prin împrejurări istorice: după cum nu admite nici explicația prin îndeletnicire. Pentru dînsul faptul că ciobanii trebuie să-și urce oile la munte, la văratec, nu este o explicație suficientă. Ci introduce un gînd nou în discuția acestei probleme: românii tînjesc metafizic după spațiul ondulat. Ca atare ei se urcă la munte, pentru că acolo, Plaiul, care seamănă de fapt cu spațiul ondulat, le oferă un peisaj care le satisface dorința lor metafizică ascunsă. Cu toate acestea există și români la șes. Pe aceștia Blaga nu prea îi sti-

mează : sînt valahi ! Aceşti „valahi de la şes", care trăiesc pe Bărăgan, pe malurile rîurilor, la margini de pădure n-au desigur plaiul la îndemînă, însă, subconştient, plaiul tot există în sufletul lor. De aici „o nostalgie orizontică după plai" (II, 136).

Rugăm să nu se creadă, de către cetitorul neatent, cum că Blaga ar socoti că românii, ciobani, trăind multă vreme la munte s-au îndrăgostit de plai şi că, atunci cînd sînt departe de el, îi duc dorul. Nu. Căci aceasta ar însemna o explicaţie prin mediu : spaţiul mioritic s-ar explica prin trăirea îndelungată pe plai şi atunci nimic n-ar mai rămîne din „abisal". Am înţelege uşor de ce saşii, de pildă, care sînt citadini, nu iubesc plaiul şi ne-am întoarce la teoria lui Ovid Densusianu care credea că poezia populară românească este, în esenţa ei, o poezie păstorească. Pentru Blaga teza trebuie răsturnată : spaţiul infinit ondulat este un început aprioric. El nu devine „mioritic" decît prin accident, ocupaţia pastorală nefiind decît un efect al unui dor metafizic.

În definitiv, această teză se poate susţine. (Ce nu se poate susţine ?) Însă ea trebuie supusă unei verificări prin fapte. Blaga o încearcă. Astfel el afirmă că „cel ce a colindat o dată pe plaiuri, a remarcat desigur, cum, pe cutare vîrf, stă tupilată o aşezare ciobănească, dominînd de acolo de sus pînă în vale, şi cum trebuie să roteşti binişor privirea pentru a desluşi chiar pe celălalt piept de plai o altă aşezare asemenea : ceva din ritmul „deal-vale" a intrat în această „rînduială de aşezări".

Deocamdată această verificare prin fapte nu dovedeşte nimic : constatăm şi noi că aşezările ciobăneşti sînt unele pe un deal, altele pe altul, la oarecare distanţă între ele. Care este pricina acestei aşezări ? Blaga spune că este efectul viziunii abisale, a spaţiului infinit ondulat. În ce ne priveşte credem pur şi simplu că oile au nevoie să pască iarbă. Ca atare nu se îngrămădesc stînile unele într-altele, ci se depărtează astfel ca să aibe fiecare stînă iarbă destulă. Nu este deci vorba de un dor metafizic al oamenilor după o alternanţă „deal-vale", ci de o nevoie fizică a oilor după iarbă.

Dar între aceste două explicaţii, una de gen sublim, alta mult mai prozaică, o alegere nu se poate face. Să

recurgem deci la o experință crucială Să studiem nu pe ciobanii din plai, ci pe „valahii“ din Bărăgan. Să vedem dacă aici ne vom putea decide pentru o teză sau alta. Dacă aceeași alternanță se va menține și la șes, nu vom mai putea explica acest lucru prin „plaiul“ fizic, inexistent în Bărăgan, ci va trebui să recurgem la „Plaiul“ subconștient presupus de filozofia abisală... afară doar dacă nu vom găsi o a treia soluție.

În adevăr, Blaga ne spune : „Coborînd pe șesuri, vom băga de seamă că această ordine și acest ritm deal-vale se păstrează întrucitva și în așezările sătești de la șes, cu toate că aici, ordinea în chestiune ar părea deplasată și fără sens. Casele, în satele românești de la șes, nu se alătură în front înlănțuit, dîrz și compact, ca verigile unei unități colective (a se vedea satele săsești) ci se distanțează, fie prin simple goluri, fie prin intervalul verde al ogrăzilor și al grădinilor, puse ca niște silabe neaccentuate între case. Această distanță ce se mai păstrează e parcă ultima rămășiță și amintire a văii care desparte dealurile cu așezări ciobănești. Se marchează astfel și pe șes, intermitența văilor, parte integrantă a spațiului infinit ondulat. E aici un fenomen de transpunere vrednic de reținut și izvorît dintr-o anume constituție sufletească.“ (II 127).

Cu alte cuvinte, Blaga observă la șes un fenomen care îi rămîne neexplicat : casele nu se înlănțuie, cum de pildă în satele săsești, ci ele lasă între ele un spațiu, așa cum lăsau și stînile între ele. Deci este vorba aici de o repetare a situației din plaiuri. Plaiul fizic de data aceasta lipsind, sîntem siliți să recurgem la un plai ideal, existent doar în subconștientul „valahului“ de la șes. Argumentarea ar fi bună, dacă într-adevăr resfirarea satelor la șes ar fi un fenomen neexplicat și neexplicabil. Mai întîi există multe tipuri de sate românești, atît răsfirate și împrăștiate, cît și aglomerate, pe care geografii au căutat să le clasifice, să le descrie, ba să le și explice, arătînd că așezarea satului românesc din șesuri nu este absurdă decît pentru cine nu cunoaște ce este un sat românesc. Călătorul grăbit se poate mulțumi cu o explicație „abisală“ și cu o argumentare prin „petiție de prin-

cipii". Sau poate doar cu o explicaţie de psihologie normală, spunînd că românului îi place singurătatea şi nu se înghesuie unii într-alţii. Dar studiul atent, antropogeografic şi sociologic, arată că nu există ceva mai raţional, mai regulat, mai armonios potrivit cu împrejurările geografice, cu felul de trai şi mai ales cu sistemele sociale ale obştilor săteşti devălmaşe, sau derivînd din sisteme devălmaşe, decît aşezările satelor noastre.

Mă întreb dacă e locul să arătăm aici, din nou, lucruri pe care am avut repetate prilejuri să le descriu. Totuşi pentru lămurirea cetitorului, reamintim că un sat românesc înseamnă un trup de moşie şi o vatră de sat. Forma trupului de moşie şi a vetrei sînt determinate de o vastă şi străveche operaţiune agrimensurală care îşi trage regulele din felul de viaţă ale vechilor obşti devălmaşe româneşti. În sînul fiecărui trup de moşie există anumite subîmpărţiri, „delniţuiri", pe fîşii corespunzătoare unor aşa numiţi „bătrîni". Vatra de sat ea însăşi este tot astfel împărţită. Neamul, realitate biologică şi spirituală, măsură şi regulă a organizării sociale, împarte satul într-un cadrilaj juridic pe care apoi casele se aşează sistematic şi riguros determinat. Cine studiază un asemenea sat, cu răbdare, are prilejul să cunoască una din cele mai admirabile dovezi de dreaptă cumpănire, unul din cele mai atent puse la punct sisteme de viaţă socială... Încerce cineva să pătrundă în tainele unui asemenea sat şi sîntem siguri că va renunţa să creadă în afirmaţia că satele din şes sînt aşezate într-o ordine „deplasată şi fără sens".

O a doua confruntare a teoriei abisale cu faptele e făcută în legătură cu problema arhitecturii ţărăneşti. Deşi principial Blaga este duşman căutării unor elemente generale sau motive de circulaţie pe ţară, ele fiind „o trudă rău plasată", totuşi el caută şi crede a găsi o astfel de trăsătură comună a întregii arhitecturi româneşti şi încă una care ne duce la recunoaşterea „spaţiului mioritic" ca determinantă stilistică.

Făgăduiala este desigur ispititoare şi menită a trezi curiozitatea : plaiul, infinitul ondulat, ca factor determinant în construcţia caselor ! Alternanta deal-vale în arhitectură ! Să ascultăm : „cît priveşte formele de construc-

ție arhitecturală a caselor țărănești ni se pare a putea semnala cel puțin un efect negativ, dar invederat, al specificului nostru orizont spațial" (II, 24). Pe cînd casa rusească face risipă de spațiu (efectul infinitului stepii rusești ca determinantă stilistică) iar, dimpotrivă, „arhitectura apuseană, mai ales nordică, manifestă, nu se știe la ce chemare a cerului, o evidentă tendință de expansiune în înalt", la noi, „de vreme ce orizontul spațial infinit ondulat, al nostru, zădărnicește din capul locului o expansiune fie în plan, fie în înalt, genul nostru arhitectonic stă pe o poziție intermediară, care păstrează, atenuat, în drept echilibru, cele două tendințe opuse". Orizontul specific împiedică astfel hipertrofia dimensională în sens unic, de unde un caracter de „măsură" comun tuturor caselor țărănești."

Voi fi acuzat, poate, de lipsă de simț filozofic; dar mărturisesc că apariția „alternantei deal-vale" în problema modestiei caselor noastre țărănești, mi se pare o surprinzătoare dovadă de dragoste pentru complicație ca atare. După cîte știm cu toții, casele românești nu sînt nici prea mari, nici prea înalte. Pentru că sînt făcute din chirpici, vălătuci, ciamur, bîrne sau bolovani de prund, care nu le îngăduie să atingă amețitoare înălțimi. Pentru ce s-au ales asemenea materiale de construcție ? Pentru că starea de permanentă neliniște din țară a mutat gîndul oamenilor de la casele clădite pentru veacuri. Oamenii se mulțumesc cu case mici, ușor de făcut, după a căror distrugere nu-ți pare din cale afară de rău. Nestatornicia caselor țărănești, iată explicația modestelor lor proporții. Viața pastorală, starea economică foarte scăzută, au împiedicat nașterea unei arhitecturi țărănești monumentale.

Dealtfel, ne-am prefăcut numai a primi premisa lui Blaga, conform căreia modestia caselor țărănești ar fi un apanagiu al românilor. Dar așa să fie ? Oare țăranii altor țări au case care se ridică pînă la cer ? Sau case care se întind pe pogoane de loc ? Pare-mi-se că „monumentalul" este un lucru care a apărut în legătură cu arhitectura oficială a statului, în viața orașelor. Noi nu avem „monumental" pentru că statul nostru, tot din pri-

cini istorice, nu a fost constructor de monumente. Cînd în veacuri de linişte, s-au apucat voievozii noştri să construiască, au clădit şi ei „monumental", înalt şi pe spaţii mari.

Ba mai mult decit atîta : chiar şi in arhitectura ţărănească putem găsi „ţîşnirea către cer" şi „chemarea înaltului". Astfel, de pildă, ce poate fi mai vădită dorinţă de înălţare decît săgeata de 20 de metri a unei biserici maramureşene ? Şi să nu se uite că această biserică este toată din lemn, deci dintr-un material ingrat, care doar printr-o ştiinţă extraordinar de adîncită a rezistenţei lemnului şi a valorii contra-vîntuirilor cutează a se ridica la asemenea ameţitoare înălţimi. Nu văd în toată această problemă nici umbră de „alternanţă deal-vale", nici măcar ca un efect de „neamestec".

În sfîrşit, într-o a treia şi ultimă dovadă, Blaga invocă metrica noastră populară care, în alternanţa ei de silabe accentuate şi neaccentuate, reproduce alternanţa „deal-vale". Să nu insistăm : aceasta ne-ar duce la constatarea că şi un Schiller, de pildă, are, pentru acelaşi motiv, o viziune spaţială mioritică.

4. FILOZOFAREA DESPRE FILOZOFIA POPORULUI ROMÂN

Sînt aici două ordine de idei care nu trebuiesc confundate. Pentru a ne face mai uşor înţeleşi, să luăm pilde din istoria filozofiei. Kant ne-a lăsat o operă scrisă, faţă de care putem lua două atitudini. Mai întîi ne este dată putinţa unui studiu ermeneutic asupra filozofiei lui Kant, printr-o interpretare sistematică a tuturor gîndurilor exprimate de el... În al doilea rînd, putem încerca, printr-o creaţie filozofică originală, să explicăm ivirea şi sensul gîndirii kantiene în cadrul unui sistem filozofic care să ne aparţie. În cazul întîi, ajungem la stabilirea filozofiei lui Kant, în cazul al doilea la o filozofie *despre* filozofia lui Kant.

Acelaşi lucru se petrece şi cînd e vorba de o creaţie filozofică colectivă, care aparţine nu unui creator individual, ci unui grup social întreg. Poporul românesc, prin toate manifestările lui, arată că are, cel puţin în stratu-

rile lui ţărăneşti, o filozofie proprie. Fară ındoiala că această filozofie nu este exprimată într-un corp de doctrină, ci are înfăţişarea unor idei nesistematice, transmise oral din generaţie în generaţie. De aceea munca de interpretare sistematică a acestei filozofii populare este cu mult mai grea decît munca corespunzătoare faţa de opera unui filozof sistematic.

Este meritul trecutului cerc, adunat în jurul revistei *Gîndirea*, de a fi pus această problemă a filozofiei populare româneşti şi de a fi cerut cu insistenţă ca ea să fie cît mai curînd cercetată. Blaga, deşi a aparţinut acestui grup al *Gîndirii*, s-a abătut însă de la stricta ei doctrina, căci ceea ce l-a interesat nu a fost atît filozofia populară românească, cît explicarea acestei filozofii printr-un sistem de filozofie personală.

Desigur că, principial, ambele aceste atitudini sînt justificate. Sîntem datori să încercăm atît reconstituirea filozofiei populare româneşti cît şi o filozofare originală despre poporul românesc. Aceasta însă cu o singură condiţie : să nu confundăm cele două feluri de munci intelectuale, ci să le socotim ca două etape succesive, reconstituirea filozofiei româneşti trebuind să preceada filozofările despre filozofia românească.

Am credinţa că Blaga, în opera sa, comite ambele greşeli ; confundă creaţia sa personală cu creaţia populara românească şi de aceea începe toată munca sa cu încercarea de a stabili o filozofie originală despre poporul românesc, înainte de a fi lămurit ce este filozofia populara românească. Lucrul acesta se poate vedea foarte limpede din analiza teoriei mătcii stilistice. Determinantele ei alcătuitoare nu aparţin conştientului, ci sînt fenomene abisale. Ca atare, poporul românesc nu numai că nu a putut niciodată să formuleze măcar un singur cuvînt despre matca sa stilistică, dar nici nu şi-a putut da seama că o matrice stilistică există. Pentru construirea acestei teorii a mătcilor a fost deci nevoie nu de o cercetare a filozofiei populare româneşti ci, dimpotrivă, de o cercetare originală a unui savant filozof român.

Rezultatul este că studiile lui Blaga nu ne fac sa înaintăm decît prea puţin în cunoaşterea poporului românesc. Aflăm din opera sa ce crede dînsul, personal,

despre poporul român, dar nu aflăm ce crede, obiectiv, poporul român. (Afară doar dacă admitem că Blaga, copilărind la sat, are autoritatea de a reprezenta, prin persoana sa, întreg poporul român.)

Această atitudine de critică exterioară făcută de cercetător asupra fenomenului de cercetat (oricît ar avea credința că vorbește ca făcînd parte integrantă din fenomen) este foarte greu de menținut pentru că, fără să vrea, nefăcînd necesarele distincții vom ajunge la unele confuzii.

Astfel, cînd Blaga vorbește de existența abisală a unei viziuni spațiale și temporale, teoria sa este îndreptățită, cel puțin aparent, căci într-adevăr spațiul și timpul pot fi socotite „categorii apriori" ale minții omenești. Dar în afară de spațiu și timp, nici o altă determinantă stilistică nu mai poate pretinde la calitatea de categorie apriori. Ca să împlinească teoria sa personală asupra mătcilor stilistice, Blaga este silit să facă împrumuturi, *tale quale*, din domeniul filozofiei populare românești.

Lucrul ne apare foarte limpede cînd analizăm, de pildă, matca stilistică românească ce ni se propune și găsim că în ea figurează ortodoxia, sofianicul, dragostea de pitoresc, sfiala magică de a reda figuri umane, idealul colectiv al haiducului etc. Toate aceste determinante stilistice nu au și nu pot avea absolut nimic abisal într-însele. Ele nu pot fi socotite categorii apriori ale subconștientului românesc, fără de nici o legătură cu contingențele materiale și spirituale în care s-a desfășurat istoric cultura țărănească.

Ar fi inutil să dovedim acest lucru pentru fiecare din presupusele determinante stilistice abisale. Cred că doar printr-o scăpare din vedere Blaga a putut afirma, de pildă, că „idealul colectiv al haiducului" nu are legătură cu istoria românilor, ci există ca atare, de la început, în „sufletul neamului", adică în matricea sa abisală, așa cum există gîndul despre spațiu și timp în mintea omului.

Să luăm un singur exemplu, care se referă la un lucru de o deosebită importanță : ortodoxia poporului românesc. Nu vom intra în discuțiuni teologice. Nu vrem să insistăm asupra părerii că toate acele „magice corelațiuni" care stau la baza categoriei „organicului", ar putea

fi socotite ca nefiind din cale afară de pravoslavnice. Primim discuţia aşa cum pretinde Blaga să fie făcută, adică nu „sinodal", ci „stilistic".

Blaga afirmă că marile religii creştine, ortodoxia, catolicismul şi protestantismul s-au născut printr-o dublă polarizare : de o parte gîndul divin, de altă parte un gînd luat din vremelnicie şi ridicat la valoarea absolută. Astfel catolicii şi-au găsit al doilea pol al spiritualităţii lor religioase în „categoriile autorităţii de stat". Termenul de „categorii" în cazul acesta mi se pare a fi abuziv. Statul este tot ce poate fi mai lumesc şi nu are nimic abisal într-însul... Aici au, desigur, mai multă dreptate gînditorii catolici de şcoală nouă care, şi ei, vorbesc de un gînd divin şi de o soartă lumească a acestui gînd. Numai că această soartă lumească rămîne pentru ei un fenomen pur lumesc, care se studiază cu ajutorul sociologiei, nicidecum cu al metafizicii.

De asemeni protestantismul este socotit de Blaga a-şi fi găsit cel de-al doilea pol al spiritualităţii sale în „categoria libertăţilor individuale". Aceeaşi discuţie s-ar putea repeta şi în acest caz.

În sfîrşit, ortodoxia este şi ea o concepţie bipolarizată : de o parte gîndul divin, iar de altă parte „categoria organicului", prin „organic" înţelegîndu-se credinţa că toate lucrurile cosmosului sînt legate între ele printr-o serie nesfîrşită de corelaţii magice.

Această teorie asupra religiilor creştine nu este atît de nouă pe cît s-ar părea. Profesorul Nae Ionescu o afirma la vremea cînd filozoful Blaga susţinea şi el teoria catolicismului ca doctrină care asigura salvarea individului, cu condiţia supunerii lui desăvîrşite la regulele administrative ale unei biserici, înţeleasă ca stat. Aceasta spre deosebire de protestantism, ca o doctrină în care salvarea personală e garantată nu de biserică, ci de stăruintele individuale ale fiecărui credincios în parte. Pentru catolici, semnul salvării este supunerea la ordinele organizaţiei. Pentru protestanţi, semnul neînşelării este supunerea la ordinele raţionamentului. Pentru ortodocşi, dimpotrivă, nu există decît o singură obşte creştină, necurmată de la Christos pînă la noi şi care ea însăşi este

biserica. Apartinerea la această obşte şi ascultarea de „predanie" este garanţia adevărului. Iar scăparea fiecăruia în parte nu poate sta decît în integrarea desăvîrşită în ecumenicitate. Nu sîntem, după cum vedem, prea departe de teoria emisă ulterior de Blaga, cu deosebirea că „organicul" nu mai este un obiect de credinţă asupra căruia doar sinoadele ecumenice au un cuvînt de spus, ci este o temă în care teoria stilului este supremul arbitru.

Discuţia asupra acestui aspect al problemei ar putea fi lungită mult. Nu credem însă că e necesar să arătăm în ce fel Blaga a intrat în conflict de idei cu grupul *Gîndirii*. Reamintim numai că întreaga problemă a „ortodoxiei", ca esenţial component al „românismului", mai fusese atacată — şi pe îndelete — de către Rădulescu-Motru care însă o judecase din punctul de vedere al psihologiei normale, fiind dealtfel cu mult mai convingător decît teologii, metafizicienii şi psihologii abisali, problema pentru el reducîndu-se la ceea ce efectiv este : o psihologie religioasă a vechilor ţărani români, care amestecă credinţele religioase cu păgînismul lor străvechi. Să lăsăm însă problema aceasta dogmatică în sarcina altora.

Subliniem însă, în ceea ce ne priveşte, că Blaga s-a abătut de la propria sa teorie abisală în momentul cînd a pus problema în felul acesta. Dealtfel, dacă nu ne înşelăm, Blaga a simţit că desfăşurarea gîndurilor sale îl sileşte la un moment dat să părăsească propria sa teorie abisală, afirmînd că în definitiv chiar dacă teoria sa, a mătcilor, nu este primită, observaţiile pe care le face asupra filozofiei poporului românesc au o valoare de sine stătătoare. Aceasta înseamnă că dînsul ştia că există o filozofie a poporului românesc, care este independentă de filozofiile diverse care se fac despre poporul român.

De aici înainte, să părăsim deci pe Blaga, creatorul de teorii proprii şi să urmărim pe Blaga, interpretatorul gîndirii populare româneşti. De la început declarăm că pe acest al doilea Blaga îl preţuim foarte mult. Dacă Blaga, teoreticianul pe cont propriu, l-ar fi lăsat în pace pe Blaga tălmăcitorul filozofiei populare româneşti,

atunci sîntem siguri că nimeni altul nu ar fi putut să dea la iveala o opera mai folositoare și mai unanim aș-teptată decît d-sa. Ar fi fost poate cazul ca Blaga să vadă că succesul netăgăduit pe care, pe bună dreptate, l-a avut s-a datorat nu teoriei sale despre mătcile abi-sale ci acelor cîteva încercări de exegeză pe marginea fenomenului romanesc pe care le-a făcut. Apariția mul-tora din articolele sale a umplut de emoție, la vremea lor, pe foarte mulți cărturari, toți nădăjduind că a sosit în sfîrșit filozoful care să aibe destulă stăpînire de sine și dragoste de neam ca să se lase pe el însuși de o parte, pentru a duce la bun capăt munca aceasta de înțelegere a filozofiei poporului român, vechea noastră dorință, nici acum împlinită.

Probabil că Blaga a știut cărei părți din opera sa i se datora succesul. O indicație o avem în faptul că în dis-cursul său de recepție la Academie a încercat, din plin, o reconstituire sistematică a filozofiei populare româ-nești, lăsînd cu totul pe planul al doilea propria sa filo-zofie despre poporul român: discursul este ținut ca un „elogiu" adus satului românesc, nu ca o laudă a filozo-fiei abisale a culturii.

5. TEORIA „SATULUI-IDEE" CA FILOZOFIE A POPORULUI ROMÂN

În fond, potrivit concepției lui Blaga, toată filozofia poporului român se poate reduce la conceptul de „sat-idee" adică a unei lumi în care oamenii dispun de o sensibilitate metafizică cu totul deosebită, potrivit căreia își închipuie că trăiesc atemporal, într-un orizont cos-mic prelungindu-se în mit, așezați fiind în centrul lumii. E așadar o filozofie mitologizantă care nu are nimic de a face cu viziunile despre lume ale altor popoare.

Nimeni nu ar putea contesta că tabloul acestui *Welt-anschauung*, pe care l-am rezumat aici, nu ar cuprinde în sine mult adevăr. Paginile pe care le închină Blaga analizei amănunțite a acestor teze privitoare la „satul-idee" merită să fie cetite cu atenție: ele au darul de a fi și frumos scrise.

Acum, este drept că din această descriere am putea să nu recunoaştem prea lesne satul românesc. Am putea mai întii tăgădui că satul-idee ar fi un sat exclusiv românesc. Cosmo-centrismul, atemporalitatea, creaţia permanent mitologică sînt caracteristica tuturor „mentalităţilor primitive" şi cetirea istoricilor religiilor, de pildă cea a lui Mircea Eliade, ne pune deseori în faţa unor asemenea „sate-idee". Studii despre mentalitatea magică, creatoare de mitologii, sînt foarte multe şi toată lumea este de acord să recunoască existenţa, generalizată la toate popoarele, în anumite epoci şi straturi sociale, a unor anume mentalităţi magice. „Satul-idee" este deci un sat universal. Satul românesc nu poate fi decît un gen al speţei celei mari a satelor-idee.

De altă parte, nimeni nu trebuie să creadă că în sînul unui sat nu există decît o singură mentalitate arhaică a satului-idee. Mai mult decît atît : că în sînul unei aceleiaşi concepţi arhaice despre lume, a unui sătean, nu ar exista decît concepte legate de „satul-idee". Dimpotrivă, în mentalitatea sătenilor găsim întotdeauna o întreită rădăcină : o mentalitate magică, o mentalitate religioasă şi una pozitiv ştiinţifică.

Sînt unele sate, sau unii indivizi, în care una din aceste trei componente ale mentalităţii rurale predomină. Vor fi deci mentalităţi săteşti în care „satul-idee" va avea cuvîntul hotărîtor. Altele vor fi de gîndire religioasă, iar altele profund pozitiviste.

Încă mai mult decît atît, vor fi domenii de gîndire asupra vieţii şi cosmosului în care întîmplător vor predomina anume mentalităţi, care se arată deficiente în alte domenii. Astfel gîndirea despre fizica cerească. despre cosmogonie, despre rostul vieţii şi al morţii poate fi de caracter neted mitologic şi magic religios, în timp ce gîndirea despre agricultură şi meşteşuguri să fie hotărît pozitivistă.

Cea mai nesfîrşită variaţie este cu putinţă, de la sat la sat, de la vîrstă la vîrstă, de la sex la sex. de la temperament la temperament, de la ştiinţă de carte la neştiinţă de carte, de la un domeniu de gîndire la alt domeniu de gîndire, după diversele întîmplări care amestecă şi încurcă între ele toate cele ale vieţii omeneşti.

„Satul-idee" sau mai corect spus conceptele magic-mitologice despre lume, sunt deci fragmente doar, dintr-o vastă problemă a gîndirii filozofice. Acest fragment poate fi însă reconstituit și prezentat ca întreg de sine stătător. Este chiar necesar ca această operație să fie făcută și vom arăta cum credem că ar trebui procedat.

Adăugăm încă o observație: ar fi greșit dacă am socoti că „satul-idee" reprezintă ceva care se naște veșnic inedit, în chip firesc (fie chiar și în imaginația copiilor din lumea satelor, așa cum crede Blaga) și care deci ar fi alcătuit numai din „sentimente și vedenii, nealterate de nici un act al rațiunii și nici de o cosmogonie învățată și acceptată de-a gata".

O putință de creare, veșnic proaspătă în domeniul mitologiei, există desigur. Dar nu această creație este dătătoare de seamă. Blaga se înșeală hotărît atunci cînd afirmă că „a asistat la nașterea unui mit", cînd de fapt nu a surprins decît un act de interpretare, de gen mitic, a babei care vedea, în rănile celui mușcat de un cîine turbat, cățel mici și turbați. Un mit nu este o creație individuală și nici o credință a unuia singur. Un mit este un fenomen colectiv prin însăși esența lui. Este o credință a unei mari mase populare, care are deci toate caracterele credințelor transmise oral, prin necontenită adăugire și uitare față de tema cea veche, tradițională.

Gîndirea mitică populară este deci alcătuită din credințe adoptate colectiv. Iar existența acestora nu poate fi lămurită exclusiv prin efectul unei mentalități creatoare de mituri, cînd de fapt e vorba de existența unei culturi populare colective, care își are rădăcinile sale foarte vechi, în necurmate influențe ale unor corpuri de doctrină preconstituite, în care „strigoii zeilor păgîni cutreieră încă în mintea oamenilor din satele de astăzi", ca să folosim o expresie a lui Nichifor Crainic.

Într-adevăr, creațiile mitice ale satului românesc fac parte din zestrea arhaică a omenirii întregi și doar atente studii comparate ne vor putea arăta care este contribuția originală românească în sînul marilor culturi primitive ale omenirii. Problema e nespus de complicată: peste zestrea cea străveche, în bună măsură comună întregii

arii culturale indo-europene, s-au adăugat influenţe ale curentelor religioase, uneori apocrife, eretice alteori, bogomilice de pildă, influenţe cărturăreşti literare şi o puternică creaţie originală. Cit anume din fiecare şi ce anume din fiecare, aceasta n-am putea-o şti decît la capătul unor studii, care se anunţă a fi extrem de laborioase.

Aceste studii au pornit, la început, mai mult pe calea rapidelor intuiţii filozofice, operînd pe un material extrem de sărac, interpretat cu ajutorul unor „analize literare", mai mult sau mai puţin „abisale". Dar socotim sosită vremea unei depăşiri obligatorii, renunţîndu-se la interpretările filozofice „stilistice", aşa cum s-a renunţat la exegezele pur estetice, etice şi psihologice, în favoarea unei încadrări a culturii noastre populare în contextul unei istorii universale aşa cum vom arăta în capitolul următor că încearcă a face Mircea Eliade, pînă la urmă, cu nădejdea că se vor putea face şi studii riguros ştiinţifice, pe baza unei concepţii sociologice juste, pe care vom încerca s-o schiţăm în partea finală a lucrării.

PARTEA a III-a

MIRCEA ELIADE ŞI TEOLOGIA SATULUI ARHAIC ROMÂNESC

Cap. I. ÎNTRE FILOZOFIA LUI BLAGA ŞI TEOLOGIA LUI ELIADE

1. ASEMĂNĂRI ŞI DEOSEBIRI

Aruncînd o privire retrospectivă asupra celor pînă acum spuse, reamintim că, pe baza unei documentări lacunare şi refuzînd ostentativ orice cercetare directă şi sistematic făcută a satelor româneşti, Blaga elaborase o serie de teze filozofice în scopul de a elucida vechea problemă a „specificului naţional", ocazional numit, ca să pară mai savant, „apriorismul românesc". Faţă de ele, tot ce am putut face a fost să verificăm dacă eşafodajul de gînduri astfel construit este coerent sau incoerent şi dacă ne ajută sau ba să înţelegem în ce constă „specificul" nostru naţional. Între timp, ne-am putut lăsa cuceriţi de fermecătorul lui stil, de bogăţia lui de simboluri, alegorii, metafore, metonimii şi imagini lirice, care te leagănă de la o frază la alta, într-adevăr ca într-un „spaţiu mioritic", cu urcuşuri şi coborîşuri, din vîrtejul cărora greu poate să mai scape neatinsă recea lumină a raţiunii.

Dimpotrivă, Mircea Eliade nu îşi pune neapărat problema specificului naţional, gîndul lui fiind elaborarea unei vaste istorii a religiilor de pe întreaga suprafaţă a pămîntului, din preistorie pînă la zi. În acest scop a extras o enormă masă de documente din literatura de specialitate, în toate limbile pămîntului, dar mai puţin din cea românească, socotind, întocmai ca Blaga, că nu este necesar să facă el însuşi cercetări în satele româneşti, întreaga lui informaţie fiind astfel doar de a doua mînă. Pe de altă parte, mulţumindu-se a fi numai un

erudit, iar nu un filozof pe cont propriu, limitele lui sînt cele normale ale oricărui istoric al ideilor religioase, adică mărginite la străduinţa unei tălmăciri a materialului gata strîns. Faţă de o asemenea lucrare, tot ce se poate face este să se verifice dacă trierea documentelor a fost făcută pe baza unor criterii justificabile, dacă nu există lacune importante în documentarea colectată şi dacă expunerea informaţiilor este făcută în mod raţional, adică îngăduind comoda lor consultare de către orice alt cercetător al problemei. În special interesant pentru noi e de vazut dacă Mircea Eliade a contribuit — şi în ce măsură — la o mai bună cunoaştere a culturii populare româneşti.

În plus, în lipsa unui stil poetic fermecător, ca al lui Blaga, la Eliade vom avea o atît de densă avalanşă de viziuni mitologice, de superstiţii şi concepţii magice, de cele mai multe ori complet absurde, încît aproape că te laşi contaminat, ca de o idee fixă, de gîndul că peste tot vei întîlni fenomenul „sacrului" şi că aceasta este singura realitate care merită a fi cunoscută.

Lucian Blaga a avut succes deosebit doar în ţară. la ştiinţa noastră el nu figurează (încă ; poate) în rîndul marilor filozofi ai vremii. Mircea Eliade, dimpotrivă, fără a fi socotit „filozof", are reputaţia, pe plan mondial, de a fi, la ora actuală, cel mai erudit cunoscător al religiilor lumii. Dar deosebirile şi asemănările dintre Blaga şi Eliade merită a fi analizate mai în amănunt, spre a-i înţelege mai bine, atît pe unul cît şi pe celălalt.

În primul rînd e de semnalat că Blaga se ocupă mai mult de cultura românească şi doar incidental de alte culturi, pe cînd Eliade, dimpotrivă, doar întîmplător se interesează de satele româneşti. În ce ne priveşte, declarăm de la început că problematica lui Blaga ne pare cu mult mai interesantă şi mai utilă tocmai pentru că se referă la viaţa neamului românesc, faţă de care ne simţim solidari, sarcina cunoaşterii lui revenindu-ne ca o datorie a fiecăruia dintre noi. O „istorie a religiilor" o poate scrie orice învăţat, din orice mare oraş al lumii, dacă are pregătirea şi bibliotecile necesare. Să spunem că nu la nivelul atins de Mircea Eliade, dar totuşi ! Pe cînd despre cultura populară românească nu poate scrie competent

decît un cunoscător al ei şi, la nivelul cercetărilor pînă acum publicate, un astfel de cunoscător nu poate fi decît cercetătorul direct al realităţilor, iar nu cel închis între rafturi de cărţi.

Bibliografia lucrărilor lui Eliade este foarte vastă, cuprinzînd o serie de studii, broşuri şi volume, urmate în anii din urmă de cîteva lucrări de sinteză, aşa cum se şi cuvine să le facă cei ajunşi la vîrsta încheierii unei lungi vieţi de muncă stăruitoare. Avem astfel, din 1964, un *Traite d'histoire des religions*, de fapt un „dosar de dosare", cuprinzînd un vast repertoriu de documente, clasate pe o tematică simplă : cerul, soarele, luna, apele, pietrele, pămîntul, vegetaţia, agricultura, spaţiul, timpul, fiecare cu specificile lor interpretări mitice ; ceea ce e folositor mai ales ca index de fapte, uşor de consultat.

Dar lucrarea sa de bază pare că va rămîne vasta sa, încă neterminată, *Histoire des croyances et des idees religieuses*, volumul I (tradus şi tipărit şi în româneşte), cuprinzînd perioada „de la epoca de piatră la misterele din Eleuzis" (1976), volumul II „De la Guatemala Buda la triumful creştinismului" (1978), un al treilea volum, plănuit să apară în două tomuri, ar fi să studieze epoca „de la Mohamed la teologiile ateiste contemporane".

În toate aceste volume informaţia românească este însă extrem de săracă, nejustificat fiind lăsată la o parte. Spre mirarea noastră, nu vedem a fi folosiţi decît prea puţini autori, precum Cartojan, Candrea, Şăineanu şi Zanne, ceeace este extrem de sărac, mai ales pentru un autor atît de erudit cît este Eliade, specializat în bibliografie critică, de la care ne-am fi aşteptat deci la mult mai mult. Ne rămîne inexplicabil de ce acordă Eliade atîta importanţă unor culturi de minimă valoare şi nu foloseşte informaţia românească, în lucrările lui de sinteză finală, probleme în care totuşi literatura noastră este bogată, precum este cazul pe teme ca : apa neîncepută, armindenii, pietrele detunate, focul viu, dendrolatria, riturile agrare şi întreaga noastră mitologie, cu seria de duhuri şi fiinţe supranaturale, bune şi rele, tărîmuri de aci, de dincolo şi de apoi, a căror listă poate fi lungită cu mult mai mult decît se bănuie de obicei.

Eliade a scris desigur și cîteva studii, minore, închinate problemelor românești, pe care le-a strîns recent într-un volum, curios intitulat *De Zalmoxis à Gengis Khan* („curios“, pentru că numele lui Ghinghiz Han sună foarte bine în titlul cărții, dar lipsește cu desăvîrșire din text), care își propune să adune cîteva *„studii comparative asupra religiilor și folclorului Daciei și a Europei orientale“*, de data aceasta cu o ceva mai bogată bibliografie românească. De fapt, volumul cuprinde studii, mai vechi, despre „Dacii și lupii“, „Zalmoxis“, „Dracul și Dumnezeu“, „Dragoș vodă și vînătoarea rituală“, „Meșterul Manole“, „mătrăguna“, „șamanism la români ?“ și „Miorița“, adică teme care nu sînt cele mai importante ale folclorului românesc, fiind doar întîmplător alese și prea îndepărtate de mitologia românească, astfel că, oricît de interesant ar fi conținutul lor, volumul, în totalitatea lui, rămîne o decepție, căci după socoteala noastră, Mircea Eliade ar fi fost dator, față de țara în care și-a trăit tinerețea și față de neamul din care face parte, să dea la iveală o mitologie românească bine pusă la punct, fără lacune și sprijinită pe vasta lui erudiție și pe capacitatea lui deosebită de a mînui metoda comparativă. O asemenea lucrare, din care să aflăm nu numai conținutul, ci și rădăcinile mitologiei noastre, curentele diverse, venite nu știm de unde, dar care au intrat în sincretismul nostru filozofic (ce se spune despre „bogomili“, de pildă, nu aduce mult nou peste ceea ce se știa) ar fi fost cel mai frumos dar pe care ni-l putea face.

Este drept că el se scuză, găsindu-și circumstanțe atenuante, spunînd că „dată fiind sărăcia documentelor, este dealtfel îndoielnic că o astfel de istorie va putea fi scrisă cîndva“, că „în ciuda unui efort considerabil, tradițiile populare românești sînt încă insuficient cunoscute. Atîta vreme cît nu vom dispune de un corpus asemenea celui al lui Oskar Lorintz, în ale sale *Grundzüge der ethnischen Volksglauben,* orice străduință de sinteză va fi prematură“. Dar tocmai despre această lacună este vorba, căci socotim că Eliade ar fi fost dator, dacă nu direct personal, în tot cazul prin cercetători îndrumați de el, să facă acest „corpus“, ceea ce era posibil în cadrul

...olii româneşti de sociologie, precum şi în grupul de la Societatea Compozitorilor Români, care i-ar fi stat la dispoziţie. Din păcate nu vedem, astăzi, pe nimeni altul în stare să ducă la capăt o asemenea lucrare, aşa că sîntem siliţi să recurgem tot la vechile lucrări ale lui Aurel Cosma, *Mythologie roumaine* (1924) şi Marcel Olinescu.

Lăsînd deocamdată la o parte marea problemă a religiilor şi teoria lui Eliade despre ele, să începm printr-o discuţie privind cultura românească, despre care au vorbit atît Blaga cît şi Eliade şi cîţiva alţii, socotită de ei ca fiind o piatră de boltă a întregii probleme a specificului naţional românesc.

Este vorba de balada *Mioriţei*.

2. COMENTARII PRIVIND BALADA „MIORIŢEI"

a. O critică mai veche adusă lui Blaga

Într-un studiu din 1938, închinat filozofiei populare româneşti[1], deplîngeam faptul că *Mioriţa*, în versiunea lui Vasile Alecsandri a monopolizat, din nefericire, în aşa măsură atenţia cercetătorilor, încît am ajuns în situaţia ca atunci cînd cineva vrea să înţeleagă ce este neamul românesc sau să arate altcuiva ce sîntem noi, în loc să se apuce de traiul colindător prin sate ca să strîngă neocurmat informaţii, pe care să le prelucreze apoi metodic, preferă să ia textul *Mioriţei* şi să procedeze la analizarea lui filozofico-literară.

Din acel vechi text alegem cîteva pasaje din care să se vadă în ce au constat diversele încercări critice făcute pe această temă, pornind însă de la un citat, ceva mai lung, din Blaga : „Iată, ne vom opri lîngă exemplul atît de mult citat, adesea analizat, dar încă neistovit, al *Mioriţei*. Critica noastră literară ca şi analiza folclorică au consimţit unanim la identificarea, în *Mioriţa*, a unor străvechi motive păgîne, după unii iranice, după alţii trace sau scitice. Unii dintre cercetătorii noştri pri-

[1] Vezi textul în revista *Sociologia românească*, anul II, 1937, nr. 1—4 şi nr. 1/1938.

vesc *Miorița* ca și cum acest cîntec de transfigurare a morții, acest imn cu pervaz de baladă, ar avea o semnificație runică, adică o semnificație cu sensul pierdut și care se cere redescoperită" ... „mai acum cîțiva ani un învățat credea să poată descifra în *Miorița* resturi ancestrale de omor ritual, un straniu obicei la care s-ar fi dedat poporul lui Zamolxe."

Cu alte cuvinte, Blaga protestează, pe bună dreptate, împotriva multiplelor „interpretări" care s-au dat *Mioriței*. Într-adevăr s-ar putea găsi sute de asemenea „explicații", care nu se întemeiază decît pe fantezia celui care le elaborează, fără să aducă nici o informație pozitivă, putînd servi drept dovadă. Blaga nu e însă supărat pe această greșită metodă întrebuințată, căci dînsul găsește că analiza literară a *Mioriței* „nu este încă istovită" și crede că va putea să-i dea adevărata interpretare — în sfîrșit ! — printr-o analiză a elementelor „cuprinse chiar în cămara cea mai lăuntrică a poeziei".

De data aceasta deci, vom avea prilejul să vedem mînuindu-se metoda cea veche, însă de un virtuos al ei. Rezultatul : „În *Miorița*, «moartea», precum se știe, e echivalată cu «nunta». Ciobanul care va fi ucis trimite veste — cu ce ton de bună vestire ! — că s-a însurat cu a lumii mireasă. Nunta fiind aci un element vădit creștin ; mai precis : un element ortodox. Moartea, prin faptul că e echivalată cu o nuntă, încetează de a fi un fapt biologic, un epilog : ea e transfigurată, dobîndind aspectul elevat al unui act sacramental."

Pînă aici nu vedem nimic original, în interpretarea lui Blaga, decît greșeala de a crede că singură ortodoxia socotește moartea ca un act sacramental. Căci altfel, ce deosebire, de pildă, față de cele spuse de poetul Dan Botta (pe care îl cităm, declarînd clar că-l preferăm, ca filozof, lui Blaga, în măsura în care admitem filozofia în treburile acestea).

Botta spune : „e o străveche credință thracică, a morții nupțiale. Pe aria de răspîndire a thracilor în antichitate, în regiunile unde poporul lor a stat, concepția morții nupțiale s-a păstrat și astăzi vie. Unui mort necununat i se cîntă și astăzi cîntările de nuntă și riturile funebre ale poporului românesc, cuprinzînd în strictă

tradiţie thracă, jocuri şi cîntece de bucurie. În aceste rituri stăruie antica idee thracică a morţii "purtătoare de har", „moartea fiind o nuntă cu divinitatea". Ca atare şi în această concepţie a lui Botta, moartea este un act sacramental. Acuma, că o fi ortodox sau trac, cine poate să afirme, pe calea doar a „analizei literare" ? Ar trebui altfel de dovezi, pe care deocamdată nu le avem.

Blaga încearcă totuşi să ne dea una: actul sacramental al morţii este ortodox pentru că presupune natura întreagă prefăcută în biserică. „Moartea, ca act sacramental şi natura ca biserică, sunt două grave şi esenţiale viziuni de transfigurare ortodoxă a realităţii".

Să reluăm pe Botta. După dînsul: „pantheismul concepţiei thracice străbate pînă în fundurile ei, ca o lumină de miracol, poezia noastră populară". „Nunta cosmica în moarte, nunta cîntată de *Mioriţa*, ne arată din nou „chipul nostalgic al thracului". „Nimic mai august şi mai simplu decît această expresie a solidarităţii lumii. Sentimentul cosmic se exprimă aci cu o putere fără seamăn". Iată deci afirmată şi teza solidarităţii lumii, care face ca natura întreagă să fie o biserică : concepţie pantheistă, nicidecum ortodoxă.

Pe cine să credem ? Să hotărîm oare, în lipsă de argumente, după calitatea stilului, la amîndoi poeţii foarte frumos ? Cred că pe calea analizelor literare am putea pătrunde în „cămări" încă mai ascunse ale poeziei şi tot nu vom găsi nimic. Dacă din întreg neamul românesc ar fi supravieţuit singură *Mioriţa*, veacurile viitoare, prin analizele lor literare, ar fi rămas doar în faţa unui splendid şi veşnic ispititor punct de întrebare. Dar noi trăim în mijlocul unui popor românesc încă în plină viaţă. Şi fără să vreau a supăra pe cineva, mi se pare oarecum ridicol să ne mărginim activitatea la o „analiză literară" a *Mioriţei* ca să aflăm credinţele poporului român despre moarte, atunci cînd nu avem decît să mergem la teren să cercetăm infinitul material pe care ni-l oferă miile de sate din România.

În aceste sate mor oamenii. Cei vii îi îngroapă pe cei morţi şi, atunci, de bună seamă că ei trebuie să ştie ce anume se cade a fi făcut mortului şi ce anume trebuie crezut despre moarte. Că o fi thracic sau ortodox, e de

secundară importanţă ; deocamdată ne-am mulţumi să ştim ce se petrece în sate cînd moare un om. Şi cînd e vorba să ştim ceva despre poporul românesc, va trebui să preferăm nu zece versuri din *Mioriţa*, ci ţara românească ea însăşi, cu toţi oamenii ei.

Nu vorbesc dintr-o simplă credinţă neîntemeiată. Ci ştiind precis la ce ne-ar putea duce o asemenea cercetare. Nu e locul să arăt aci rezultatul celor peste 200 de anchete în sate diverse pe care le-am făcut singur, dar şi cu ajutorul studenţilor seminarului de monografie sociologică din Bucureşti, nici a nenumăratelor studii pe care, împreună cu Constantin Brăiloiu, fără îndoială cel mai bun cunoscător al problemei, le-am întreprins lungi ani de zile în şir. Dar nu mă pot împiedica să nu amintesc faptul că Ion Muşlea, care şi dînsul a strîns, ca un harnic muncitor la teren, asemenea material a ajuns, într-o lucrare a sa mai veche, la stabilirea unui adevăr în privinţa temei numită „mort-mariage“ [1].

b. **Teoria neistovirii vieţii şi căsătoria cu moartea**

Cununia cu moartea este una din temele de temei ale întregii noastre filozofii populare. Cine nu o cunoaşte, cine nu ştie, cu amănunţime, ritualul, în gesturi şi în cuvinte, zadarnic va face analiza literară a *Mioriţei*.

În ce sens spuneam aceasta încă din 1938 ? În sensul că moartea, pentru români, cel puţin în stratul acela arhaic de care vorbeam şi care s-a păstrat aci deosebit de coerent, nu este o împăcare, nu este un act sacramental de topire în natura socotită biserică. Dimpotrivă, moartea este un izvor de primejdii şi de groază. Ceremonia întreagă a înmormîntării nu este nimic altceva decît un vast procedeu magic pentru omorîrea definitivă a mortului.

Să analizăm, extrem de scurt, făgăduind însă, poate pentru mai tîrziu, o expunere mai amplă, trăsăturile esenţiale ale sistemului ţărănesc de gîndire despre

---

[1] Jean Muşlea, *La mort-mariage ; une particularite du folklore balkanique, Mélanges de l'Ecole roumaine de France*, Paris, 1935.

moarte[1]. Soarta de apoi a omului nu atîrnă de meritele lui pe pămînt, ci de riguroasa observare a ritualului. Cel care urmează să moară, odată intrat în anul morţii, este prevestit prin semne diferite. Căzut la patul morţii, munca celor din jur începe, foarte grea şi plină de răspunderi, căci la cea mai mică greşeală mortul riscă să se prefacă în strigoi, să se întoarcă deci înapoi şi să omoare pe cei rămaşi în urma lui. Este deci vorba să se privegheze la mersul normal al sufletului, care stă trei zile în casă, 40 de zile colindă în toate locurile pe unde a umblat în viaţă fiind, apoi pleacă de-a lungul unui întreg „itinerar" pe o cale lungă, ale căror primejdioase accidente sînt bine cunoscute, pînă la lumea de apoi: o grădină cu pomi, cu scaun de hodină, cu o luminiţă lină, unde îi găseşte pe toţi ai lui, strînşi. Le aduce veştile de acasă, uneori îndeplinind slujba de curier şi pentru străini, se roagă de Hristos să-i găsească un loc frumos şi acolo rămîne mai toată vremea, arareori venind înapoi, „ori de Paşti, ori de Rusalii". Acesta ar fi mersul normal al mortului, pînă în raiul acesta al lumii de apoi, care pare a fi lipsită cu totul de un caracter etic.

Dar primejdiile, şi pentru cei vii, sînt multe: mai întîi sînt unii oameni care, fără de vina lor, sînt de la început sortiţi să ajungă strigoi: fie că s-au născut cu tichie în cap sau cu coadă, fie că în viaţă deochiau şi luau mana vacilor, aceşti strigoi vii „se fac" strigoi şi după moarte. Aci ritualul trebuie să intervie cu o serie întreagă de proceduri: unele de recunoaştere a faptului că mortul „s-a făcut" strigoi, altele de împiedicare a acestui „făcut", altele în sfîrşit de remedierea răului odată întîmplat. Gama variază de la încingere cu curmei de tei, astupare, arderea cămăşii, pînă la străpungerea inimii cu o undrea. Alţii se prefac strigoi din greşeli de ritual: trece pisica pe sub ei sau peste ei, se întinde mîna peste ei, nu au parte de luminările care se cuvin, nu li se fac pomenile toate, nu li se lasă în sicriu ferăstruicile etc.

În sfîrşit, mai există o primejdie — de capitală importanţă — ca mortul să se facă strigoi, pe care o putem

[1] Făgăduială de care nu m-am ţinut decît parţial (vezi, de pildă, volumul *Amintiri şi gînduri*, Ed. Minerva, 1981).

numi *„primejdia născută din neistovirea vieții"*. Aceasta este cauza care ne interesează pe noi, deocamdată, și care ne va duce la înțelegerea căsătoriei cu moartea.

Omului îi este dată o anume cantitate de zile și anume număr de întîmplări pe care trebuie să le istovească, ca să-și socotească viața încheiată. Dar dacă „moare cu zile", deci lasă o dragoste nefericită, o dușmanie de moarte, un dor de viață nepotolit, atunci sufletul lui nu se poate îndura să se despartă de lumea aceasta, se întoarce în trupul abia părăsit, sub formă de „moroi", „strigoi" sau „boscoroi". La această primejdie poate aduce scăpare numai ritualul : printr-o serie de gesturi bine chibzuite ca să se poată epuiza simbolic viața omului. Astfel : dușmanii celui în agonie sînt obligați la împăciuire, toți trebuind să-și ceară iertăciune ; dacă agonia e prea lungă, slujba de dezlegare se plătește din banii anonimi ai tuturor, ca în „pantahuza" adunată în obștie, să intre și cine știe ce dușman necunoscut. În clipa morții, cel în agonie e scos să mai privească o dată afară ; dacă lucrul e cu neputință, îl mută dintr-un pat într-altul, sau pe jos, sau măcar îi schimbă perinile. Spre cimitir, sicriul e ocolit mult timp : astfel ca drumurile toate ale omului să fie făcute, simbolic.

Dar cel mai de temei fapt al vieții unui om e căsătoria. A muri necăsătorit este a muri primejdios, căci cea mai importantă parte a vieții nu a fost istovită. Simbolic se face atunci nunta celui mort. Bradul, pomul nunții, e adus cu alai. Ba uneori se face un mire cu o mireasă închipuită, adică o ființă vie care alături de mort, el însuși îmbrăcat de nuntă, joacă rolul ritual al mirelui sau al miresei. Omul pleacă astfel complet satisfăcut.

E deci în ritualul morții o adevărată înlănțuire de scene dramatice, menite să dovedească mortului că nu mai are ce căuta în viață, că este unanim prețuit și plîns. De altă parte, aceeași dramă rituală e menită să provoace și o descărcare a durerii celor rămași în viață, care și ea constituie o primejdie și o ispită pentru mort, ca să nu se îndure să plece pentru totdeauna, „să moară de tot".

Evident, arta, cu toate mijloacele ei, intervine : extraordinar de bogata şi de frumoasa literatură, nu atît a bocetelor, cît mai ales a cîntecelor rituale de mort, ne arată că literatura populară a dat fenomenului morţii o importanţă copleşitoare. De aceea literatura funebră românească este esenţială pentru cunoaşterea întregii noastre literaturi populare. C. Brăiloiu a publicat (în 1936) o antologie *Ale mortului din Gorj* care conţine versuri de o frumuseţe cel puţin egală cu a celor din *Mioriţa*. Să le urmărească cineva cu atenţie şi va vedea de unde izvorăşte tema *Mioriţei* : căci şi aci apare mirele acela ciudat care nu e dintre cei vii, ci ţine de o lume cu totul alta, neştiut şi nearătat nimănuia şi care se mulţumeşte drept zestre cu puţin pămînt şi patru scînduri de brad.

Versurile din *Mioriţa* sînt simple parafraze ale acestor cîntece, adică citaţiuni savante din genul ritual al bocetelor, folosite în baladă şi uneori în colinde, pentru ca ele să se încarce, în mintea celui care ştie tema rituală, cu tot înţelesul pe care îl au acolo. Dar pentru ca acest fenomen să se poată întîmpla, trebuie ca cel ce ascultă *Mioriţa* să cunoască ritualul morţii, căci numai astfel va gusta subtilele aluzii la imaginile rituale folosite într-un cîntec profan, jocul care iese din schimbarea melodiei rituale de mort, cu aceea de baladă, şi potrivirea cuvintelor pentru noul lor înţeles. Dar pentru aceasta e nevoie de altceva decît de o analiză literară. Mai plină de folos ar fi, pentru un filozof român, să asiste la scena nocturnă a dezgropării unui mort care „s-a făcut" strigoi. Apoi va putea înţelege mai lesne ca nu ştie mai nimic din filozofia poporului român şi că îi va trebui multă vreme pînă să pătrundă în toate tainele acestor ţărani, mai puţin simpli şi idilici decît se crede de obicei.

Încheiam astfel textul meu din 1935 cu o invitaţie făcută filozofilor români, să cunoască satul românesc înainte de a vorbi despre el ; care însă, din păcate, nu a fost urmată nici de Blaga, nici de Botta şi nici de Mircea Eliade, precum, în treacăt fie spus, nici de specia-

liştii în istoria socială a României, cărora de asemenea le-am reproşat că vorbesc deseori despre o ţară românească pe care nu o cunosc.

c. Constantin Brăiloiu şi „ale mortului“

La cîţiva ani după cele scrise în studiul din care am reprodus lungul pasaj de mai sus, Constantin Brăiloiu, în 1946, în străinătate fiind, a publicat o mică broşură de doar 13 pagini, dar conţinînd o splendidă analiză a aceleiaşi probleme *Sur une balade roumaine: „la Mioriza“* (Genève), care aduce o serie de informaţii necesare înţelegerii sensului exact al acestei balade. Ne vom îngădui deci să le rezumăm ceva mai pe larg.

Ideea de bază expusă de Brăiloiu este că ritualul căsătoriei cu moartea face parte dintr-un complex de credinţe şi de practici în legătură cu moartea şi ca atare *Mioriţa* nu poate fi discutată în necunoştinţa acestora. Căci, adăugăm noi, nici literar vorbind, versurile din *Mioriţa* nu au farmec deplin decît pentru cine ştie că ele fac continue aluzii la acest ritual.

În orice text literar mai evoluat şi de bună calitate sînt folosite astfel de referiri la texte sau situaţii bine cunoscute de cititor, care formează deci ca un fel de ison abia distinct, mai curînd semănînd cu sunetele variate care formează timbrul specific al diverselor instrumente şi ale vocilor, care nu sînt niciodată pure, ci totdeauna întovărăşite de sunete secundare.

Ceea ce îmi aduce aminte de ce îmi spunea Brăiloiu, în legătură cu sunetele muzicale: mărturisirea unui fabricant de parfumuri sintetice, care se plîngea că nu reuşeşte să le facă perfecte deoarece nu poate fabrica şi „impurităţile“, care, ele singure, dau aroma reală parfumului. Tot astfel o bucată literară are farmec deplin în măsura în care cuprinde asemenea „impurităţi“, adică aluzii la alte texte, la rituri şi ceremonii, despre care nu se vorbeşte clar, ci sînt doar sugerate celor care le cunosc mai dinainte.

Brăiloiu, în eseul său, pleacă de la cele spuse de un „gînditor român, foarte ascultat, care nu s-a sfiit să făurească, cu ajutorul unui sufix comun, cel mai singular dintre vocabule, imaginînd un *spaţiu mioritic*, care ar fi

locul de elecţiune al sufletului rasei", referirea la Blaga fiind deci evidentă.

Ridicîndu-se împotriva interpretărilor clasice etno-filozofice date *Mioriţei*, care văd în „resemnarea în faţa morţii şi în nostalgia unei întoarceri neapărată în sînul naturii materne, esenţa unei psihe naţionale, în care ar supravieţui un panteism imemorial", Brăiloiu propune o examinare mai puţin lirică a *Mioriţei*, al cărui text cuprinde două teme distincte, aci însă topite laolaltă : de o parte asimilarea morţii cu căsătoria şi de alta substituirea, prin elemente sau obiecte fortuite, a unor accesorii normale ale ceremoniilor funebre ţărăneşti.

Tema căsătoriei-moarte vine din preistorie şi studii solide au urmărit-o pînă şi în literaturile antichităţii elenice şi în tradiţia orală balcanică, ea regăsindu-se în poezia populară română nu numai în textele funebre ci şi în multe altele, Brăiloiu aducînd în sprijin cîteva exemple, printre altele. cel cunoscut : „măi soldat din vînători, unde ţi-a fost scris să mori" ! în care de asemenea apar obiectele şi actele rituale, precum lumînarea aprinsă (care ar fi soarele), scalda trupului (care ar fi ploile), tămîierea mormîntului (care ar fi ceaţa), slujba morţilor (care ar fi fost făcută de lună) etc.

În *Mioriţa* nu ar fi deci deloc vorba de un miracol unic al artei, ci de un loc comun al liricii româneşti. Analiza literară nu ne-ar putea duce mai departe decît la atît. Cel mult ne va dezvălui, la o cercetare foarte atentă, că versurile, vorbind de substituire, nu deplîng neapărat pe nefericitul pe care soarta rea l-a lipsit de bătaia clopotelor, de bocete sau de linţoliu, ci se mărginesc, de cele mai dese ori, să le înşire, fără compătimire.

Pentru a le înţelege trebuie să ne aducem aminte — spune Brăiloiu (de data aceasta vorbind ca sociolog) — că în societatea arhaică ţărănească nici poezia, nici muzica şi nici o artă nu pretind la autonomie. Artisticul se lipeşte de social, izvorul şi raţiunea sa, împodobind ritul, manifestarea tangibilă a unei atitudini mentale particulare în faţa misterelor de dincolo şi de dincoace.

Logica ne sfătuieşte să interogăm însă această mistică, şi nu doar semnele ei. Brăiloiu ne dă astfel o descriere, demnă de o antologie a problemei, a riturilor de

moarte și a credințelor legate de viața de apoi. „Să reamintim — spune dînsul —, pentru a începe, că în țara întreagă, inclusiv în orașe, adolescenții și fecioarele decedați, sînt îmbrăcați în miri și mirese și, uneori, anume obiecte liturgice, potrivite slujbei căsătoriei, îi întovărășesc pe drumul lor pînă la mormînt, în special pirostriile pe care preotul le-ar fi pus pe fruntea lor, dacă ar fi trăit. Mai mult încă, în cutare regiune, li se dau miri și mirese închipuite, gătiți ca și ei, care în convoi îi însoțesc pînă la mormînt.

În sfîrșit e obiceiul, cam pretutindeni, să se ridice la mormîntul celor tineri necăsătoriți un brad, pe care orășenii îl cumpără din tîrg, dar pe care cei de la munte se duc de-l taie în pădure, potrivit unui foarte sever ceremonial. La coborîrea lui, deseori tinerii călări merg în întîmpinarea lui și dacă trebuie să străbată prin mai multe sate, coruri femeiești, de obicei adăugîndu-li-se fluierași, îl primesc și îl însoțesc, în cîntece. Ca simbol nupțial, de asemenea, cîndva, în Carpați, bradul a atins cu vîrful lui, prin fereastra deschisă, obrazul unei moarte, punînd astfel sărutarea logodnei.

Multe din rituale au dispărut sau s-au șters, dar încă se mai spune curent, că totul se face : «ca să-și aibă și el nunta lui».“

Apoi Brăiloiu interpretează acest ritual, integrîndu-l în lunga serie a „pomenilor“ ce trebuiesc făcute mortului, prin „pomană“ românii înțelegînd ansamblul liberalităților avînd oarecare legătură cu nevoile celor din lumea de dincolo. Ele constau, în primul loc, în de-ale mîncării, condiția primă a vieții. Îndată după înmormîntare, la trei zile, la șase săptămîni, un an mai tîrziu, se dă în curtea celui mort un ospăț, la care oricine este poftit. În unele locuri se fac și distribuții de rachiu, fiind pomenit și „pomul“, încărcat cu daruri care se împart. În anume regiuni se practică și „izvorul de apă“ care, timp de 40 de zile, se distribuie de către un copil, pe la diverse case etc., toate aceste „pomeni“ fiind menite să satisfacă nevoile celui mort pe lumea cealaltă.

Ne este apoi descris, mai pe larg decît o putem face în acest prea scurt rezumat, „itinerarul“, adică drumul

ce trebuie parcurs de către mort pînă ce ajunge la locul de veşnică odihnă, drum în care e pîndit de tot soiul de primejdii. De fapt, în întreg acest ultim pasaj se depărtează de tema propriu-zisă a *Mioriţei*, aparţinînd unui cu totul alt ciclu tematic. Brăiloiu revine totuşi la temă, subliniind faptul că toate aceste „pomeni" nu izvorăsc numai dintr-un sentiment de milă faţă de cel mort, căci în realitate există şi un sentiment de teamă, uneori chiar de ură împotriva lui, Brăiloiu dînd o enumerare sumară a precauţiilor pe care cei vii le iau ca să împiedice transformarea celui mort în „strigoi", graţie cărora cei vii se asigură împotriva primejdiilor care rezultă din faptul că cel mort „s-a făcut" duh rău.

Mioriţa cuprinde deci o serie de aluzii, foarte subtile, la moarte, care nu se afirmă clar, ci numai indirect, prin amintirea ritualurilor căsătoriei cu moartea, care sînt de caracter obligator ori de cîte ori cel mort este tînăr necăsătorit.

Iată deci că între comentariile mele din 1938 şi cele ale lui Brăiloiu din 1946 există o echivalenţă vizibilă. Ceea ce nu e de mirare, dată fiind lunga noastră colaborare pe această temă a cunoaşterii riturilor de înmormîntare şi a filozofiei despre lumea de apoi. Singura deosebire este că Brăiloiu pune accentul în deosebi pe „pomeni", pe cînd eu, pe „strigoi". Deosebirea merită a fi subliniată, căci „pomenile" au toate un caracter comun : sînt menite să ajute pe cel mort, în viaţa lui cea de apoi, pomana cuprinzînd mîncare, apă, rachiu, haine, bani, animale ce-i pot fi de folos pe drumul spre rai (găină, oaie etc.), pe cînd riturile împotriva strigoiului sînt duşmănoase, constînd toate în acte stranii şi sălbatec de crude : înţeparea în inimă cu andreaua, astuparea, cu ceară a tuturor orificiilor trupului etc. Iar în ce-i priveşte pe cei tineri necăsătoriţi, în săvîrşirea ritualului căsătoriei, care nu e „pomană", ci cu totul altceva, adică o simbolică istovire a vieţii celui decedat, necesară mai ales dacă moartea a intervenit printr-o curmare bruscă a vieţii unuia prea tînăr, care deci pleacă „cu zile" nevecuite încă.

Ciobanul care în *Mioriţa* moare ucis, tînăr încă, necăsătorit şi singur în pustietate, se află deci în vădită

primejdie de a „se face". Cum ritualul căsătoriei cu moartea, simbolică atunci cînd e săvîrşită real, în mijlocul obştiei celor vii, nu poate avea loc, simbolul funebru, în cazul *Mioriţei,* e ridicat la gradul doi, devenind adică un simbol al simbolului, în care oamenii reali cu roluri rituale, sînt înlocuiţi cu elemente ale naturii: brazi şi păltinaşi, în rol de nuntaşi, soarele şi luna care ţin cununa, păsărele mii, înlocuind lăutarii, stelele figurînd făcliile. Această simbolizare a simbolurilor de bază, ridică nivelul general al versurilor la un grad de înaltă şi fermecătoare poezie.

Subliniem însă că în interpretarea dată de Brăiloiu-Stahl ritualul funebru, ca fundal latent al *Mioriţei,* nu este socotit a fi „preistoric" decît în sensul că tema poate avea rădăcini în vremurile preistorice, dar în fapt este *actual,* adică practicat încă azi, nu ca temă literară, ci ca fapt de viaţă efectivă, nu numai în lumea rurală, ci în bună parte şi în cea orăşenească.

d. Opiniile lui Mircea Eliade despre „creştinismul cosmic"

Iată însă că în 1964, Mircea Eliade reia problema *Mioriţei,* într-un studiu scurt dar foarte dens, constînd într-o încercare de a pune problema acestui text în cadrul unor interpretări ţinînd de istoria religiilor.

Intemeindu-se în special pe lucrarea lui Adrian Fochi pe tema *Mioriţei,* foarte erudită şi de o deosebită seriozitate [1], Eliade începe prin a face un istoric al problemei, pomenindu-i mai mult decît analizîndu-i, pe V. Alecsandri, I. Crăciunescu, Ov. Densusianu, D. Caracostea, Ion Diaconu, Liviu Rusu, Lucian Blaga, Dan Botta, Stahl şi Brăiloiu etc. pentru a reţine din toate numai ceea ce îl interesează direct, adică elementele ce se pot încadra în concepţia sa generală despre mitologia şi religia sud-estului european.

Respingînd toate interpretările făcute în jurul problemei de a hotărî dacă în *Mioriţa* este de găsit dovada că românii au o atitudine pesimistă, resemnată, sau opti-

---

[1] Adrian Fochi, *Mioriţa: tipologie, circulaţie, geneză, texte,* Bucureşti, 1964, 813 pagini, Editura Academiei.

ıistă în fața morții, Eliade reține cele semnalate în legătură cu problema „căsătoriei cu moartea". Părerea sa ste însă că credințele și ritualurile privind moartea au n caracter „preistoric". Nu în sensul că și-ar avea ori- nea încă din preistorie, ci că ele nu au avut realitate ecît în acea vreme, în cea de azi ele nemaiavînd decît ın caracter folcloric, ajunse a fi doar o simplă temă li- rară. Ar fi vorba deci de rituri preistorice, azi „fol- orizate".

Dînsul are deci îndoieli față de afirmațiile, repetate ıtît de Brăiloiu cît și de mine, că aceste rituri funebre ınt astăzi încă în plină vigoare. Mircea Eliade spune: „nu vom discuta aici pînă la ce punct interpretarea ortii dată de Brăiloiu riturilor funebre românești co- respund cu realitatea", căci filozoful religiilor, în calitatea ui de profesor la Chicago, ne asigură că „în lumea ru- ală frica de strigoi nu pare a juca rolul capital pe care -l acordă Brăiloiu". „Este mai probabil că în Romania, a dealtfel în alte părți ale Europei Orientale, frica de strigoi și de vampiri este mai curînd rezultatul unei crize ocazionale, o panică repede ajunsă colectivă, în rma unor calamități execepționale, de pildă epidemii sau lagele de ordin cosmic sau istoric."[1]

Să avem însă iertare: despre existența sau inexis- ența actuală a unor anume credințe și practici rituale, generalizate în lumea contemporană, nu se cuvine să invocăm argumente ca: „presupunem" sau „ni se pare că". atunci cînd lucrăm doar în biblioteci și nu știm despre țara românească decît ce se poate ceti în scrie- ile altora, fără să fi luat vreodată contact — prin cerce- tare la teren — cu obiceiurile românești. Cînd Brăiloiu și eu însumi afirmăm că riturile căsătoriei cu moartea se practicau curent în deceniile dintre cele două războaie mondiale, se cuvine să fim crezuți; iar cine are îndoieli asupra veracității celor afirmate de noi, implicit ne acuză sau că nu ne cunoaștem meseria sau, cine știe, poate că am căutat a induce publicul în eroare, făcîndu-l să creadă în existența unor fapte născocite de noi. Dar în acest caz, cei ce ne-ar aduce o astfel de acuzare ar fi

[1] M. Eliade, *De Zalmoxis à Genghis-Khan*, 1970, p. 241.

datori să vie cu dovezi, adică cu cercetări făcute la fața locului. A te mărgini pur și simplu, cum face Eliade, să afirmi că „frica de moroi nu pare a juca rolul capital pe care i-l acordă Brăiloiu" și că „frica de moroi este mai curînd rezultatul unei crize ocazionale, o panică repede ajunsă colectivă", este a înlocui cunoașterea corectă cu presupuneri.

Regret că invitația pe care i-am făcut-o cîndva lui Mircea Eliade de a veni cu mine să-i dau prilejul să asiste și el la dezgroparea unui moroi, în Gorj, nu l-a convins să iasă din bibliotecă și să vadă cu ochii lui fenomenele de care teoretizează, căci sînt sigur că în acest caz nu ar mai fi avut suspiciuni cu privire la corectitudinea celor afirmate de Brăiloiu.

Însă, de fapt, problema dacă riturile funebre românești se mai practică în România modernă, cum susțin, sau au dispărut încă din preistorie, cum susține Eliade nici nu are legătură directă cu tema de bază pe care vrea s-o demonstreze Eliade.

Să admitem deci părerea — greșită — a lui Eliade despre riturile care nu au existat decît în preistorie și între timp „s-au folclorizat", ajungînd a nu mai fi decît simple teme literare, supraviețuiri artistice, și să urmărim ce concluzii trage acest autor din analiza *Mioriței,* făcută din acest punct de vedere, care nu este nici „estetic" și nici „filozofic", ci de istorie a religiilor.

În primul rînd, Eliade se străduiește a arăta că e vorba de o temă literară foarte veche, care nu apare numai în balade, ci și în colinde, fiind deci cîntată în cor, textul avînd astfel un caracter mult mai tradițional decît altele. Dealtfel, textul nu cuprinde un vocabular arhaic, ci este realizat într-un limbaj viu și actual. Vechimea temei poate fi totuși datată, căci din cele patru teme ale baladei : „cadrul cosmic" în care are loc drama, „oaia" care vorbește, „maica bătrînă", (cea de bază) și tema „testamentul ciobanului" omorît, există și la aromâni ; deci încă din epoca în care dialectele sud și nord dunărene nu se despărțiseră încă *(ibid,* 236).

Față de această temă literară foarte veche, Eliade se îndoiește că Brăiloiu are dreptate atunci cînd o reduce doar la cuprinsul unui ritual funebru. Căci, „rămîne de

văzut dacă o creaţiune poetică poate fi redusă la «preistoria sa»", adică în cazul Mioriţei, la comportamentele, la ritualurile şi la credinţele care o precedaseră pe vremuri" şi „care i-au împrumutat o parte din conţinutul ei poetic" *(ibid,* 230).

După credinţa sa, textul literar actual trebuie interpretat în cu totul alt sens decît în aspectele lui „preistorice", care vor fi fost pe vremuri reale, dar ajunse azi doar teme literare folclorice, el pretîndu-se perfect unei încadrări în complexul cel mare al credinţelor cosmogonice de străveche origine, de caracter sud-est european, balcanic în genere. Am avea deci de-a face cu o „mitologie a morţii abia creştinizată, cu semnificaţii profunde, deseori camuflate sau uitate, care trebuiesc decriptate", operaţie de decriptare care nu se poate face decît „comparativ" fiind vorba de legende, vechi de 3000 de ani, ale tracilor balcanici", cum afirmă Eliade în prefaţa acestui volum.

În fond, *Mioriţa* s-ar încadra perfect în ceea ce Eliade numeşte a fi „creştinismul cosmic", căci „una din caracteristicile ţărăneşti ale românilor şi ale Europei Orientale" nu este cea a Bisericii, ci constă în „prezenţa a numeroase elemente religioase *păgîne* arhaice", uneori abia creştinizate. „E vorba de o nouă creaţie religioasă, proprie sud-estului european pe care am numit-o *creştinism cosmic,* pentru că pe de o parte proiectează misterul cristologic asupra Naturii întregi şi pe de altă parte neglijează elementele istorice ale creştinismului, insistînd, dimpotrivă pe dimensiunea liturgică a existenţei omului în lume" *(ibid, p. 241).* Problema acestui „creştinism cosmic" este destul de importantă, depăşind cu mult sfera *Mioriţei,* încît e util să ne oprim puţin asupra ei, rezumînd ceea ce Mircea Eliade mai spune despre el într-o altă lucrare a lui *(Aspecte ale mitului)* în cîteva pagini interesante, dar prea puţine, în care expune o teză care ar fi meritat un studiu mai lung, căci e vorba de un proces istoric care ne priveşte în mod direct.

Este, în fond, vorba de lupta dusă între biserica creştină şi religiile păgîne anterioare. „Rezultatul acestei lupte înverşunate a fost mai curînd modest, mai ales în sudul şi sud-estul Europei, unde folclorul şi practicile

religioase ale populațiilor rurale mai înfățișau încă, la sfîrșitul celui de-al XIX-lea veac, figuri, mituri și rituri din cea mai îndepărtată antichitate, ba chiar din protoistorie."[1]

Țăranii din Europa înțelegeau creștinismul ca o liturghie cosmică, misterul cristologic angajînd deopotrivă destinele Cosmosului. «Natura întreagă suspină în așteptarea Învierii» : iată unul dintre motivele centrale atît al liturghiilor pascale, cît și al folclorului religios al creștinătății orientale. Solidaritatea mistică cu ritmurile cosmice, violent atacată de profeții *Vechiului Testament* și de abia tolerată de biserică, se afla în centrul vieții religioase a populațiilor rurale, mai ales ale celor din Europa de sud-est. Pentru toată această parte a creștinătății, «Natura» nu este lumea păcatului, ci opera lui Dumnezeu." Nu este deci vorba de o păgînizare a creștinismului, ci „un fel de creștinare a religiei strămoșilor". „Cînd se va scrie istoria acestei *teologii populare,* așa cum poate fi surprinsă mai ales în sărbătorile sezoniere și în folclorul religios, ne vom da seama că *creștinismul cosmic* nu este o formă nouă de păgînism, nici un sincretism păgîno-creștin. El este o creație religioasă originală în care escatologia și soteriologia sînt afectate de dimensiuni cosmice..."[2]

„Creștinismul cosmic al populațiilor rurale este dominat de nostalgia unei naturi sanctificate de prezența lui Isus. Nostalgia Paradisului, dorința de a regăsi o natură transfigurată și invulnerabilă, la adăpost de răsturnările consecutive războaielor, devastărilor și cuceririlor. Mai este și expresia *idealului* societăților agricole, mereu terorizate de hoardele războinice alogene și exploatate de diferite clase de *stăpîni* mai mult sau mai puțin autohtoni. E o revoltă pasivă împotriva tragediei și a nedreptății istoriei, în fond, împotriva faptului că răul nu se mai manifestă exclusiv ca o hotărîre individuală, ci mai ales ca o structură transpersonală a lumii istorice."[3]

---

[1] M. Eliade, *Aspecte ale mitului,* Editura Univers, 1974.
[2] *Idem,* p. 161.
[3] *Ibid,* p. 162.

Încheind, revenim la *Miorița* și reluăm textul pe care l-am întrerupt pentru a intercala acest pasaj despre „creștinismul cosmic", totuși util în dezbaterea de față. Mircea Eliade subliniază că în *Miorița* „acest creștinism cosmic nu apare atît de evident cît este în alte texte". „Dar și aci, ca și în alte părți, e vorba de un cosmos transfigurat. Moartea nu e considerată numai ca o căsătorie: ci e o căsătorie de structură și proporții cosmice. Balada scoate la iveală o solidaritate mistică între Om și Natură care însă nu mai e accesibilă conștiinței moderne. Nu e vorba de un «panteism», căci Cosmosul nu este «sacru» prin el însuși, prin propriul său fel de a fi, ci este sanctificat prin participarea sa la misterul căsătoriei."

Așadar „mesajul cel mai profund al baladei este constituit de voința ciobanului de a schimba sensul destinului, de a transforma nenorocirea sa într-un moment de liturgie cosmică, transfigurîndu-și moartea în «nuntă cosmică», invocînd în preajma lui Soarele și Luna, proiectîndu-se pe el însuși printre stele, ape și munți." „Desigur, așa cum am văzut, tot acest repertoriu de gesturi, imagini și simboluri, existau deja, măcar virtual, în ritmurile și credințele căsătoriei postume. Dar poetul popular a știut să transfigureze aceste clișee tradiționale în *nunți mioritice*, de structură cosmică". ...„El reușește să transmute un eveniment nenorocit într-un act sacral, dat fiind că moartea tînărului cioban se transformă într-o celebrare nupțială de proporții cosmice."[1]

Fără îndoială, interpretarea Eliade e cu mult mai vast cuprinzătoare decît cele anterioare, de tip Blaga sau Botta. Desigur, și la acești doi poeți avem de-a face cu acte liturgice sacramentale, de caracter ortodox pentru Blaga, tracic pentru Botta. Dar la Eliade avem o interpretare cu mult mai pretențioasă, care își găsește matca în „creștinismul cosmic" sud-est european, tracic și el în fond, totuși creștin, într-o interpretare păgînă precreștinească cu mult mai veche.

Interesant și de-a dreptul senzațional este însă faptul că Mircea Eliade plecînd de la *Miorița*, invocă teza „creș-

---

[1] M. Eliade, *De Zalmoxis à Genghis Khan*, p. 243.

tinismului cosmic“ pentru a înțelege întreaga istorie a poporului român. Ar exista, adică, și pentru români o „teroare a istoriei“, explicabilă prin puținătatea, ca număr, a acestui popor, prin lipsa lui de putere față de vecinii săi prea tari, gata de invazii, izvor de catastrofe istorice. „Ceea ce am numit în altă parte *«teroarea istoriei»* este tocmai luarea cunoștinței de acest fapt: că în ciuda a tot ce eram gata de a îndeplini, cu toate sacrificiile și toate eroismele, sîntem condamnați de istorie, căci ne găsim la răscrucea invaziilor (nenumăratelor invazii barbare, de la sfîrșitul antichității pînă în miezul evului mediu)“, împotriva cărora nu există mijloc de apărare. Destinul nostru nu putea fi schimbat. Dar întocmai cum s-a întîmplat și cu ebreii care au transformat teroarea istoriei în mistică religioasă, tot astfel și popoarele sud-est europene au răspuns teroarei istorice prin „creștinismul cosmic“, al cărui element esențial constă în „capacitatea de a anula consecințele aparent iremediabile ale unui eveniment tragic, încărcîndu-l cu valori nebănuite mai dinainte.“ „Nu se va putea repeta niciodată destul, că un astfel de procedeu, departe de a trăda o resemnare pasivă, dimpotrivă ilustrează forța inegalabilă de creație a geniului popular.“

În încheiere, Mircea Eliade adaugă : „desigur, nu vrem să spunem că *Miorița* sintetizează toate caracteristicile geniului românesc. Adeziunea unui întreg popor la această capodoperă folclorică rămîne totuși semnificativă, căci nu se poate concepe o istorie a culturii românești fără o exegeză a acestei solidarități.“ [1]

E clar deci că interpretarea lui Mircea Eliade depășește cu mult cele pînă la el făcute, introducînd în dezbatere marea idee a creștinismului cosmic, de fapt un nume nou, foarte sugestiv, la o idee veche, de mult știută în istoria gîndirii noastre, anume că poporul practică un creștinism în care rămășițele păgîne sînt multiple; sau, ca să folosim expresia lui Nichifor Crainic, militant ortodox bine cunoscut, „prin creștinismul nostru cutreieră strigoii păgînismului“.

---

[1] *Idem*, p. 144—145.

În concluzie, mi se pare forțată interpretarea lui Eliade, care afirmă că bietul „ciobănel" din *Miorița* (și nu autorul baladei) s-ar strădui, prin aluziile lui la formalitățile căsătoriei, să scape de „teroarea istoriei" prin recurgerea la sacralitatea nunții.

Mai puțin savant și fără să recurgem la istoria religiilor, cred că e cazul să reținem următoarele fapte clare și simple : în practicile *actuale* ale țăranilor, riturile funebre sînt încă vii și neortodoxe, „păgîne" adică. E suficient să urmărești descrierea unei ceremonii mortuare (de pildă, cea figurînd în volumul I din lucrarea *Nerej, un village d'une region archaique)* ca să constați acest lucru. Și e suficient să fi umblat cîtăva vreme prin satele noastre ca să afli cît de vii sînt încă imens de multele ritualuri de moarte, inclusiv căsătoria simulată, priveghiurile mascate și toată treaba cu strigoii. Aceste rituri toate au și înfățișări literar folclorice, adică exprimări în versuri și cîntec. Poetul anonim care a compus balada sau a reprodus-o într-o variantă a sa, cînd a vrut să scoată în relief soarta năprasnică a celui ucis în pustietate, a descris-o în forma unor permanente aluzii la folclorul funebru. Și asta e tot ! Tot restul interpretărilor, cu „liturghii cosmice", cu „terori istorice" sînt adaosuri savante ale unor cărturari, care nu se pot dezbăra de obiceiul de a adăuga, peste realități, bagajul lor de erudiție.

În concluzie la aceste comentarii ale *Mioriței,* s-ar părea că între felul cum judecă Blaga, filozofic-ortodox, și Eliade, într-o „ortodoxie cosmică", deosebirile nu ar fi prea mari, căci amîndoi văd dincolo de realitatea imediată, concretă, existența unei alte lumi, tainice, cu mult mai plină de înțelesuri. Amîndoi văd în balada *Mioriței* cu totul altceva decît problema de a ști dacă românii sînt un neam care se resemnează în fața morții, cum a susținut o serie lungă de interpreți, de la Michelet încoace, unii admirînd liric acest stoicism al ciobanului înștiințat că va muri, alții dimpotrivă indignîndu-se de ce nu pune mîna pe bîtă ca să se apere. Împotriva unor asemenea exegeze, ditirambice sau trivial meschine, atît Blaga cît și Eliade (nu mai puțin Botta) descoperă în *Miorița* o

semnificaţie majoră, un sens mistic religios, Blaga interpretînd „căsătoria cu moartea" în stilul religiei creştine de rit răsăritean ortodox, ca o *dramă liturgică*, în care Natura e socotită a fi o „biserică", aşa cum e firesc să rezulte din caracterul „organic" şi „sofianic" al ortodoxiei. Tot în chip de *dramă liturgică* vede şi Botta balada *Mioriţei*, nu însă de rit ortodox, ci avînd vechime cu mult mai mare, originile ei fiind păgîne şi trace. Cît despre Mircea Eliade, el socoteşte, de asemnea, că balada cuprinde un *sens liturgic*, în spiritul a ceea ce dînsul numeşte a fi „creştinism cosmic", caracterele „cosmice" fiind mai vechi decît cele ale creştinismului, datînd de peste 3 000 de ani înainte de era noastră.

Dar „preistoria", deşi poate număra cîteva sute de mii de ani, este totuşi o epocă databilă cronologic. Mircea Eliade însă, în teoria sa generală despre religii, merge cu temeritatea încă mai departe, evadînd afară din timp.

Dar ceea ce merită a fi subliniat, e faptul că Mircea Eliade, în interpretările sale, nu se opreşte la rădăcinile istorice străvechi ale credinţelor populare româneşti, cele ale „terorii istorice" suferite timp de veacuri, în împrejurări concrete controlabile, ci urcă pînă în infinitul mitologic al unor timpuri de „geneză", despre care oamenii cred că ar fi opera unor fiinţe supranaturale care, creind lumea, au stabilit prin gesturile lor prototipurile tuturor gesturilor pe care urmează a le face omenirea.

Este deci o radicală schimbare de nivel de gîndire, trecîndu-se de la „istorie", la „mitologie", adică de la realităţi concrete, la idei şi credinţe subiective.

Este adevărat că oamenii suferă de o „nostalgie a paradisului" ; dar acesta nu e un argument că acel paradis a existat realmente. Singurul lucru pe care îl putem constata, este că oamenii *cred* în acest paradis trecut.

Oamenii de ştiinţă, foarte sceptici, se mărginesc de aceea la o sociologie a religiilor, nu la o teologie a lor. Ei constată că mitologiile, ca şi religiile, sînt fenomene sociale aparţinînd domeniului credinţelor, a „creaţiilor mintale" ale oamenilor, socotind că problema adevărului cuprins în aceste credinţe este insolubilă pe căile ştiinţelor experimentale şi, ca atare, nu o urmăresc, fiindu-le străină.

Mircea Eliade, dimpotrivă, construieşte o întreagă teorie teologică, plecînd tocmai de la analiza credinţelor relative la ce s-a petrecut „in illo tempore" ale paradisului pierdut şi foloseşte această teorie şi la analiza fenomenelor religioase româneşti. Ca atare sintem obligaţi a intra în anliza acestei teorii, deşi aparent străină de problema „folclorului românesc", aşa cum şi în cazul lui Blaga a trebuit să intrăm în analiza teoriei freudiste.

Cap. II. TEORIA SACRULUI CA SINGURA REALITATE POSIBILA

1. O GREŞITA ECHIVALARE A „SACRULUI“ CU „REALUL“

Cum ajunge Eliade la acestă viziune a unei istorii care depăşeşte timpul cronologic, urcînd pînă la cel mitologic ? Procedeul e simplu şi seamănă cu cel folosit de Blaga într-o situaţie similară. După cum am arătat, Blaga, pentru a construi o lume a „stilului“, a înlocuit „satul real“ prin fantasma unui „sat-idee“. La fel, Eliade înlocuieşte lumea reală cu o lume ad-hoc, din care a exclus profanul, reţinînd numai „sacrul“, decretat a fi singurul „real“.

Pe baza cărei argumentări ? Punctul de plecare pare a fi atitudinea lui pesimistă faţă de desfăşurarea evenimentelor istoriei, care i se par a fi, aşa cum o spune în volumul *La nostalgie des origines*, „un flux haotic şi primejdios de lucruri, a căror apariţie şi dispariţie este lipsită de sens“. Sînt folosite, deci, pentru a caracteriza lumea istorică reală, trei calificative, anume cele de „haotică“, „lipsită de sens“ şi „primejdioasă“, care merită a fi analizate mai atent.

„Haotică“, vedem de ce : pentru că e lipsită de sens. Dar „primejdioasă“ ? Cum şi pentru cine ar putea fi primejdioase faptele istorice de mult trecute ? Desigur numai pentru filozofii istoriei, a căror linişte sufletească s-ar tulbura dacă ar admite existenţa absurdului în mersul istoriei, adică a unor desfăşurări care să nu fie inteligibile pentru mintea umană ; căci atunci ar trebui să se renunţe la mîngîierea că există totuşi o „pronie

cerească“ rațională, adică de aceeași natură cu propria noastră rațiune. Problema e veche, tot atît de veche pe cît și omenirea, căci mintea omului este astfel făcută încît nu se poate liniști dacă nu găsește „explicații“ la orice există sau se întîmplă pe lume. Cea mai simplă din toate soluțiile e să se admită existența unei ființe sau a mai multora, care au creat lumea și continuă a o dirigui, priveghind mersul istoric al omenirii, ajutînd sau pedepsind oameni și popoare, după cum se arată a fi cu credință și cu purtări bune, sau nu.

„Explicația“ istoriei este astfel simplă ; deși totuși dramatică, aceste ființe supraumane fiind socotite a avea și ele dramele lor, fiind uneori absente, neatente, adormite sau combătute de forțe adverse. Totuși, în final, ar răzbate voința lor, ca un gînd diriguitor, pe care noi îl pricepem ; sau chiar cînd nu-l pricepem îl acceptăm cu umilință ; (căci căile Domnului sînt multe).

Alți oameni, încercînd a îndepărta amestecul providenței teologale, recurg la explicația atee a unui „vicleșug al istoriei“, adică la o „rațiune supremă“, de tip hegelian, care se realizează în ciuda faptului că oamenii nu sînt conștienți că acțiunile lor duc la un scop final, care totuși se realizează, în ciuda incapacității lor de a înțelege. Sau, cred, ca, de pildă, pozitiviștii veacului trecut că există o „lege“ a „progresului“ indefinit, care face ca istoria să fie o „dezvoltare“ permanentă, de la simplu la complex, de la rudimentar la desăvîrșit, viziune optimistă căreia i se opune o alta, similară, însă inversă, deci pesimistă, potrivit căreia legea mișcării evenimentelor ar fi un necontenit regres, o decădere continuă, de la o stare inițială perfectă, de la un „veac de aur“, de la un „paradis“, pe care l-am fi pierdut din pricina greșelilor noastre.

Toate aceste explicațiuni de filozofie a istoriei, nu sînt de fapt decît succedanee, camuflări ale concepției teologice, toate tinzînd să ne facă să acceptăm ideea nu numai că istoria nu este haotică ci, dimpotrivă, are un sens, îndreptîndu-se fie la o finală dispariție, fie la o „parusie“, în speranța escatologică a încă unui rai pe lumea cealaltă, sau măcar într-o utopică societate viitoare, care va să vie. Sînt însă și oameni care

au încercat și încearcă încă să afle, pînă una alta, măcar legile obiective ale desfășurării evenimentelor sociale, sociologi care nu au încredere în explicațiile generale, fie sub forma lor teologică, fie sub cea camuflat filozofică. Pentru aceștia istoria nu are „scop" spre care să se îndrepte cu necesitate, ei punîndu-și doar întrebarea „cum" și „în ce fel" se petrec lucrurile în viața oamenilor, iar nu și „de ce".

Dar Mircea Eliade nu este dintre aceștia. Pe dînsul se pare că îl frămîntă întrebarea despre rostul vieții noastre pe pămînt, refuzînd să admită că ar putea fi fără sens, „haotică" și deci „primejdioasă". Ca atare dînsul se află într-o perpetuă căutare a acelor „semnificații" ale fenomenelor umane de natură să dea un „sens" vieții, punînd capăt „haosului".

Teza aceasta este expusă în mod foarte clar și insistent. De pildă, se întreabă „cum ar putea să funcționeze spiritul uman fără convingere că este ceva *ireductibil real* în lume și este imposibil să-ți imaginezi cum ar putea să apară fără să capete o *„semnificație"*. Iată deci o mărturisire clară ; ce urmărește Mircea Eliade nu este să afle legile dezvoltărilor sociale, ci să-și liniștească conștiința, satisfăcînd necesitatea spiritului uman de a-și dovedi sieși că acest mers este rațional, adică avînd o „semnificație". Eliade adaugă însă, fără să comenteze, că această semnificație nu poate fi decît „sacră", de vreme ce „conștiința unei lumi *reale* și *semnificative* este intim legată de *descoperirea* sacrului"[1].

În pasajele de mai sus am subliniat cîteva cuvinte cheie, care scot în lumină faptul că în adevăr Eliade crede personal în realitatea efectivă a sacrului. Nu că oamenii *cred* și afirmă că anume lucruri și fapte sînt „sfinte", ci că ele *sînt* realmente așa, cu de la sine putere, omul reușind doar să le „descopere", dacă nu are norocul să-i fie de-a dreptul „relevate" de către dumnezeire.

Avem astfel de a face cu o serie de afirmații, nici una dovedită, socotite fiind ca „evidente", legate între ele

---

[1] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des iees religieuses*, vol, I, p. 7.

în cerc închis tautologic : numai realitățile care au o semnificație sînt reale, toate semnificațiile sînt sacre, deci toate cele sacre sînt reale !

În felul acesta nu numai istoria religiilor, adică a credințelor despre cele sfinte, ci toată istoria profana poate fi redusă la semnificările ei religioase, astfel ca ea să nu mai înspăimînte pe căutătorii de înțelesuri, speriați de „haosul“ evenimentelor, „lipsite de sens“. ale vieții oamenilor pe pămînt, adică de „absurditatea“ lor.

2. O ABUZIVĂ SOCOTIRE A „PROFANULUI“ DREPT „IREAL“

Dar a afirma că numai „sacrul“ este „real“, duce la concluzia că toate evenimentele profane sînt ireale, pentru că sînt lipsite de semnificație. Concluzie de-a dreptul șocantă, pe care totuși Eliade o susține. Cum o poate face ? Neagă el existența faptelor profane ? Nu o poate face în mod direct ci numai afirmînd că pe el nu-l interesează decît faptele cu „semnificație“, astfel că faptele profane fiind „haotice“ și „lipsite de sens“. căci neexistînd „sens“ decît „religios“, ele pot fi ignorate, omise dintr-o adevărată și semnificativă istorie generală a omenirii.

Există desigur evenimente istorice (cărora Eliade le dă numele de „modificări“ ; nu vedem pentru care motiv) dar ele nu au a fi luate în seamă decît în măsura în care sînt însoțite de „semnificări“. Dînsul spune : „știm că orice modificare istorică, de exemplu trecerea de la culesul din natură la viața sedentară. împrumutarea unei invenții tehnice sau a unei instituții de către un alt popor, are de asemeni o semnificație religioasă, dat fiind că din ele decurg un anumit număr de simboluri, mituri și rituri. Sau, cu alte cuvinte, modificările provocate de împrejurările istorice nu au fost primite în mod pasiv, ci au prilejuit inovații religioase“ [1].

Ceea ce este evident. Nimeni nu se gîndește să conteste adevărul că oamenii sînt ființe dotate cu rațiune, care filozofează, adică încearcă să înțeleagă și să explice

---

[1] M. Eliade, *Religions australiennes*, 1978, p. 10.

tot ce se întîmplă în lume. Dar nu despre asta e vorba, ci de cu totul altceva ; anume de a preciza dacă „modificările“ provoacă gîndurile religioase sau, invers, gîndurile religioase provoacă modificările? Sau mai clar spus : trecerea de la stadiul culesului din natură la o agricultură sedentară, adică revoluţia neolitică, a fost *însoţită* de o mitologie de tip agrar, sau a fost *provocată* de ea?

Este Eliade adeptul unei concepţii materialiste a istoriei sau a uneia idealist teologice? Eliade se fereşte a face declaraţii de principiu în acest domeniu. Rezultă însă din scrisul lui o poziţie idealistă, interpretările religioase date lumii fiind considerate drept factorii cauzali ai mersului istoriei. Teza aceasta este dealtfel susţinută cu destulă violenţă polemică pentru ca îndoieli să nu existe. Dînsul ne spune, de pildă, că sînt greşiţi cei care acordă revoluţiei neolitice o importanţă deosebită în evoluţia umanităţii, „asigurîndu-i o hrană mai abundentă, permiţînd astfel creşterea prodigioasă a populaţiei. Însă descoperirea agriculturii a avut consecinţe *decisive* pentru cu totul altă raţiune. Nici creşterea populaţiei, nici supraalimentarea ei nu au fost cele care au hotărît destinul umanităţii, ci teoria pe care a elaborat-o omul descoperind agricultura. Ce a văzut el în cereale, ce a învăţat el prin acest contact, ce a înţeles din pilda seminţelor care îşi pierd forma sub pămînt, toate au constituit o lecţie decisivă. Agricultura a *revelat* omului unitatea fundamentală a vieţii organice, analogia femeie, ogor, act generator — însămînţare etc. după cum şi cele mai importante sinteze mintale care au reieşit din aceste *revelaţii :* viaţa ritmică, moartea înţeleasă ca o regresiune etc. Aceste sinteze mintale au fost *esenţiale* pentru evoluţia umanităţii şi ele nu au fost posibile decît după descoperirea agriculturii. În mistica agrară preistorică se găsesc principalele rădăcini ale soteriologiei ; aşa după cum sămînţa ascunsă sub pămînt poate să spere la o reîntoarcere la viaţă sub forme noi. Însăşi viziunea melancolică, uneori sceptică, a vieţii, îşi are, de asemeni, originea în contemplarea lumii vegetale, omul este asemenea florilor cîmpului...“ [1]

---

[1] *Traite d'histoire des religions.* p. 303—304.

Încă mai neted e afirmată aceeaşi teză astfel: agricultura e reală pentru că „munca agricolă este un rit; nu numai pentru că e săvîrşită pe trupul *Pămîntului Mumă* şi pentru că dezlănţuie forţele sacre ale vegetaţiei, ci şi pentru că implică integrarea plugarului om în anume perioade de timp, benefice sau nocive; pentru că este o activitate întovărăşită de primejdii (de ex. furia duhului care era stăpîn al pămîntului înainte de a fi fost desţelenit), pentru că presupune o serie de ceremonii de structuri şi origini diverse, destinate să promoveze dezvoltarea cerealelor şi să justifice gesturile plugarului pentru că, în sfîrşit, îl introduce într-un domeniu care este întrucîtva, o jurisdicţie a morţilor" etc, etc.[1] Tot astfel, vorbind despre riturile agrare şi funebre, „care formează în sfîrşit o singură modalitate de a fi, o existenţă larvară, pregerminativă", Eliade spune: „germenii ei înşişi au nevoie să fie ajutaţi sau măcar «întovărăşiţi» în procesul lor de creştere. Această solidaritate de forme şi de acte ale vieţii a fost una din *descoperirile* cele mai esenţiale ale omului arhaic."[2]

Acelaşi lucru se întîmplă şi cu „primăvara", căci nu „fenomenul natural al primăverii, evenimentul cosmic ca atare, provoacă riturile de primăvară ci, dimpotriva, riturile conferă o semnificaţie primăverii".[3] Am subliniat, şi de data aceasta, termenii de „descoperire" şi „revelaţii" care par a semnifica ideea unei „solidarităţi de forme şi de acte" religioase, care ar exista realmente, omul doar „descoperind-o" dacă nu are norocul să-i fie revelată, în nici un caz însă, nu născocind-o cu propria lui minte.

Dealtfel termenul de „descoperire" revine deseori, mereu făcîndu-ne să ni se pară că Eliade crede el însuşi în tezele mitologice pe care le povesteşte ca şi cum ar fi „reale", nu numai în sensul de a avea o „semnificaţie" pentru cei ce cred în ele, ci ca realmente existînd în lumea concretă, pe care mintea nu le creează ci doar le constată. Astfel, la populaţiile care cred în existenţa

[1] *Idem*, p. 182.
[2] *Idem*, p. 299.
[3] *Idem*, p. 176.

unui „pom al vieții“ care leagă pămîntul de cer, excrocii șamani (pentru care Eliade are o deosebită afecțiune) înșeală prostimea cu tehnicile lor extatice și simulacrele lor miraculoase, practicînd ritualul urcării lor la cer. Dar Eliade ni-l descrie nu ca un simulacru ritual, un simbol, nici ca o credință a cîtorva, ci ca un fapt real, spunîndu-ne că „urcînd ritual *pomul vieții*, șamanul se ridică, *în realitate*, de-a lungul diverselor ceruri“ [1]. Termenul de „în realitate“ sună însă cel puțin ciudat, căci, totuși, ne vine greu să credem că Eliade admite că șamanul se urcă efectiv la cer, după cum nu putem crede nici că admite că există fachiri care fac și ei astfel de minuni de necrezut.

Sînt totuși multe pasaje în care exprimarea e de așa natură încît ne îndeamnă a socoti că Eliade nu vorbește despre credințe ci despre fapte reale, că deci admite „in illo tempore“ ale paradisului pierdut astfel de minuni erau reale, oamenii avînd încă posibilitatea unui contact direct cu ființele care au creat cosmosul, după cum au avut și experiența directă a levitației, a transportării instantanee dintr-un loc în altul (precum se întîmplă în vis), a invizibilității obținute pe căi magice, daruri pe care, între timp le-am fi pierdut, dar ni le aducem aminte, totuși, transmise fiindu-ne pe calea riturilor, miturilor și legendelor.

Nu putem ști ce anume crede Eliade, în fondul gîndirii și credinței sale, despre aceste „minuni“, dar în tot cazul sîntem cu atît mai tulburați cu cît în afară de lucrările lui teologice, Eliade adaugă multiple creații literare, nuvele și romane, care de asemeni denotă o permanentă perspectivă a „fantasticului“.

Ceea ce e sigur e faptul că Eliade consideră „reale“ toate faptele care au o „semnificație“ sacră, indiferent de valoarea acestor semnificații. Eliade nu se simte deloc șocat de faptul că deseori ele sînt aberante sau inumane, imorale. Astfel, de pildă, în jurul activităților agricole, oamenii au „descoperit“ (în realitate au „născocit“) multiple minunății, unele naiv poetice, precum „floarea cîmpurilor“, altele însă sălbatice, mergînd

---

[1] *Idem*, p. 275.

pînă la omucideri rituale și la crasă imoralitate orgiastică, pe care Eliade o consideră nu ca „imoralitate", ci ca o revenire la haosul primitiv, o luare de la început a vieții, (sub formă de „partuze" de proporții mărețe ?).

Față de acest mod de a interpreta lumea celor „sfinte", fie ele chiar referitoare le mitologiile cele mai primitive cu putință, unele aberante, altele jignind propriile noastre sentimente, Eliade arată un deosebit interes, mergînd pînă a le arăta un respect total. După a lui părere, creațiile religioase ale primitivilor sînt *admirabile*, în general fiind adeverit ca „la nivel arhaic, creație spirituală înseamnă creație religioasă", „creativitatea primitivilor atingîndu-și apogeul pe acest plan spiritual",[1] restul creațiilor fiind deci neglijabile.

Invenția focului, a roatei, a arcului cu săgeți, a metalurgiei, a olăriei, a agriculturii și a domesticirii animalelor, a mijloacelor de transport, a matematicii, astronomiei, agrimensurii etc. rămîn toate fără valoare față de mărețe creații cosmogonice și teogonice.

Trebuie să fim însă înțelegători: Mircea Eliade se arată a fi un „colecționar de credințe religioase" și ca orice colecționar pasionat, are o psihologie specială care îl face să dea o importanță cu totul excepțională acelor piese din colecția sa care se semnalează prin calități deosebite (raritate, pitoresc, ciudățenii) întocmai ca un doctor care îți descrie, de pildă, un „admirabil caz de cancer".

3. O CONCEPȚIE ANTISOCIOLOGICĂ A RELIGIILOR

Dar înțelegerea noastră trebuie să înceteze atunci cînd ni se afirmă cu aceste „admirabile" creații spirituale ale credințelor religioase nu au absolut nici un caracter social, fiind fără legătura cu vreo condiționare externă oarecare, beneficiind deci de un statut cu totul excepțional. Această teză este afirmată însă, cu un accent polemic absolut inacceptabil. Căci pe această linie de admirare a mitologiilor, Eliade merge atît de departe încît

[1] M. Eliade, *Religions australiennes*, p. 10.

ia în derîdere pe antropologii și sociologii care s-au ocupat de formele de organizare socială a primitivilor, de triburile și clanurile lor, de formele vieții lor de familie, de economia lor, de formele lor de organizare juridică și administrativ politică, de tehnicile lor războinice, pierzîndu-și vremea cu asemenea fleacuri în loc să se mărginească a studia religiile lor. Ba exagerează pînă la a socoti că, punînd accentul pe sociologia primitivilor, aceștia au dreptul să se simtă jigniți de vreme ce marea lor scofală a fost și rămîne elucubrarea mitologică.

Intocmai după cum Blaga lupta ca să arate că „matricile stilistice" sînt „abisale", deci nu sînt determinate de mediul exterior și nici de conștientul uman, tot astfel Eliade se trudește să ne convingă că „sacrul" este o realitate de sine stătătoare, născîndu-se din sine, fără să fie determinată și nici măcar înrîurită de social, adică de lumea profană.

Foarte răspicat, Eliade ne atrage atenția că „la nivel arhaic creația spirituală înseamnă creație religioasă independent de progresul tehnic".[1] Astfel, religia australiana a apărut într-o societate primitivă care se afla din punct de vedere tehnic la o etapă de dezvoltare extrem de rudimentară, fiind foarte clar exprimată intenția de a dezminți teza care acordă dezvoltării tehnice și deci bazei economice a societății un rol precumpănitor.

Eliade ajunge astfel la concluzia că „sacrul" e o realitate de sine stătătoare, astfel că „a-l explica prin fiziologie, psihologie, sociologie, economie, lingvistică sau artă este a-l trăda".[2] Iată deci o afirmație cum nu se poate mai categorică, făcută pe un ton de absolută certitudine, care nu admite replică.

4. CONFUZIA ÎNTRE „CREDINȚĂ", „SEMNIFICAȚIE" ȘI „REALITATE"

Să fim totuși iertați dacă vom afirma că, dimpotrivă, a izola fenomenul religios de condiționările și efectele

[1] M. Eliade, *Religions australiennes*, p. 10.
[2] M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 11.

lui sociale de caracter profan, este a-l mutila, religia făcînd parte din fenomenele vieţii sociale şi, ca atare, analiza lui sociologică putîndu-se face fără nici o trădare. Ceea ce ne vom încerca a face, pornind însă de la observaţia că argumentaţia folosită de Eliade nu este convingătoare decît pentru cei care sînt dintru început convinşi că există unele lucruri „sfinte“ şi care deci sînt „reale“, tot restul „profanului“ neavînd valoare, fiind numai „deşertăciunea deşertăciunilor“ şi o „gonire de vînt“, cum spune Eclesiastul.

Este clar că pentru un „credincios“, tot ceea ce este socotit „sfînt“ este în acelaş timp „real“, căci nu poate fi „sfîntă“ o minciună. Pentru un credincios, tot ce are o semnificaţie religioasă, este *ipso facto* sfînt, deci real. Iată însă că există „semnificaţii“ religioase care nu antrenează neapărat şi o credinţă unanimă în sfinţenia lor.

Cînd aflăm, de pildă, că Zeus olimpianul a învins pe Cronos, tatăl lui, care obişnuia să-şi mănînce copiii, înţelegem prea bine care e „semnificaţia“ cuprinsă în această povestire. Cei care credeau în zeităţile Olimpului socoteau, deci, că Zeus e o realitate sfîntă, în care credeau, căruia îi aduceau jertfe, i se închinau, rugîndu-l să-i ajute. Dar dacă sînt creştin, mahomedan sau ateu, Zeus, a cărui semnificaţie o cunosc, nu va mai fi decît un „eres“, credinţa în el va fi o „credinţă deşartă“, o „superstiţie“, toată povestea Olimpului fiind deci nu o „religie“, ci o „mitologie“. De asemeni, semnul „Crucii“ nu este „sfînt“ în sine, ci e sfînt pentru un creştin, dar e superstiţie pentru un mahomedan, precum şi piatra sfîntă, Kaaba, de la Meca, este sfîntă pentru mahomedani şi o credinţă deşartă pentru un creştin. Cu alte cuvinte, „semnificaţia religioasă“ şi „credinţa“ în sacralitatea ei, sînt două lucrări deosebite, una neantrenînd-o pe cealaltă.

Dacă deci „realitatea“ unor situaţii depinde de credinţa noastră în „sfinţenia“ pe care le-o acordăm, potrivit indicaţiilor propriei noastre religii, atunci ni se pune următoarea întrebare : cum trebuie înţeleasă afirmaţia lui Eliade că absolut toate cele pe care diversele religii, contrazicătoare între ele, le declară a fi sfinte, sînt deopotrivă şi efectiv reale ? Cum putem transporta

problema de pe planul epistemologic pe cel ontologic? Cum adică putem afirma că *tot* ceea ce omenirea, dealungul istoriei sale, a crezut că este Sfînt, este realmente sfînt?

În ce-l privește pe Blaga, problema nu se punea; era un militant ortodox de rit răsăritean și pentru el erau sfinte numai cele declarate astfel de religia lui. Dar ce putem crede despre Eliade? Continuă el oare a fi un militant creștin ortodox cum se declara pe vremea tinereţelor lui? În acest caz, ca și pentru Blaga, ar fi sfinte numai cele declarate așa de către teologia ortodoxă și numai ele. Dar desigur că în tratatele lui, profesor fiind la Chicago, nu poate sta pe poziţia militantismului ortodox și nu poate căuta să facă prozeliţi printre neamurile străine. Dar, atunci, pe baza cărei poziţii filozofice poate să afirme că sînt sacre și efectiv reale toate cele care au fost, rînd pe rînd, declarate a fi astfel, în decursul istoriei omenirii? Este în drept un istoric al religiilor să fie aderentul tuturor religiilor posibile?

Nu e oare un abuz de terminologie, cînd se vorbește de „sfinţenia" lucrurilor, în abstract, în loc să se vorbească de capacitatea oamenilor de a avea sentimente de sacralitate, care îi fac să acorde calitatea de „sfînt" și de „real" unor pure creaţii mintale? Comun în toate religiile nu este „sacrul", ci capacitatea oamenilor de a crede în „sfinţenii", mereu altele de la o religie la alta.

Iată de ce ne interesează, în orice istorie a religiilor, să știm care e poziţia religioasă a celui care face istoria. Cînd cetim un istoric al religilor de credinţă catolică, știm cu certitudine că pentru el „reale" și „sfinte" vor fi cele arătate a fi astfel în credinţa lui, tot restul nefiind decît „superstiţii", credinţe deșarte, erori, imaginaţii neveridice, deci nereale, necorespunzînd cu „adevărul".

În ce-l privește pe istoricul care se așează pe poziţii care s-ar dori obiective, acestuia nu îi mai este permisă folosirea termenului de „real" a celor „sacre", căci sîntem în drept să întrebăm: crede istoricul efectiv în fiinţele care au trăit și activat „in illud tempore" ale genezei? Dar cînd ne vorbește în general de un „paradis pierdut",

crede oare efectiv în el? Sau cînd ne repetă poveştile absurde despre fraţii Bagadjimbiri din Australia sau de sîngerosul Baal, de care se înfioară *Biblia*, îi socoteşte reali? Dacă nu, atunci de ce nu se mărgineşte a spune, cum ar fi corect, că au fost credincioşi care au crezut în sacralitatea şi realitatea lor?

A confunda aceste două planuri de gîndire, constituie o sursă continuă şi sistematică de eroare, de care sîntem datori a ne feri, nelăsîndu-ne copleşiţi de o erudiţie zadarnică, de vreme ce ea cade alături de problema.

Cîteva cuvinte în plus, mai trebuie spuse în legătură cu soarta istorică, profană, a acestor „credinţe" în sfinţenia unor anume lucruri. Reamintesc afirmaţia lui Eliade că ar fi „trădare" dacă am încerca să analizăm „sacru" în lumina fiziologiei, psihologiei, economiei, sociologiei etc. şi susţin că în acest fel de a pune problema, el face o confuzie între „sentimentul de sacru" şi „sfinţenia reală" a celor declarate „sacre".

5. CONFUZII ÎNTRE „SACRU" ŞI SENTIMENTUL DE „SACRU"

Nimeni nu contestă că omul dispune de posibilitatea de a lua multiple contacte cu lumea exterioară lui. În primul rînd el are „simţuri": vede, aude, miroase, gustă etc. şi ar fi o naivitate să credem că putem explica aceste simţuri prin fiziologie, psihologie, sociologie etc. etc. Unui orb nu-i putem explica ce sînt culorile şi nu putem descrie în cuvinte ce este mirosul de trandafir spre deosebire de acidul formic. Dar „sacrul" nu corespunde unui simţ, ci unui *„sentiment"*. Oamenii dispun însă de o gamă foarte largă de sentimente, adică de interpretări ale unor situaţii speciale, care provoacă în ei nu numai sentimentul de „sacru şi profan" ci şi pe cele de „drept şi nedrept", „moral şi imoral", „frumos şi urît" etc. Din nou ar fi naiv să încercăm a explica aceste capacităţi ale oamenilor de a avea sentimente, prin fiziologie, psihologie, sociologie etc, etc. Tot ce putem este să constatăm existenţa lor şi să arătăm în ce condiţii exterioare aceste sentimente apar. Nu putem deci explica cum se face că oamenii pot avea sentimente de „sacra-

6. CARACTERUL SOCIAL AL RELIGIILOR, CA FENOMEN DE MASĂ ŞI ORGANIZARE ÎN FORMELE LUMEŞTI ALE „BISERICII"

Mai trebuie adăugată încă o observaţie: istoricii religiilor se documentează din surse diverse: din cărţile „sfinte" precum *Biblia, Evangheliile, Coranul* etc. În lipsa lor, ei consultă diverse opere literare şi filozofice, precum pe Homer, Hesiod, Ovidiu şi alţi povestitori mitologi. Se adaugă însă, în ce-i priveşte pe „sălbatecii" contemporani, textele scrise ale etnografilor care au consemnat în scris ce au aflat prin anchete pe cale orală şi prin participare, trăind în mijlocul acelora. Pe baza acestor „texte" de valoare diversă, istoricii fac exegeză de tip hermeneutic, în credinţa că textele reprezintă întreg fenomenul religios. Este aci o deformaţie profesională a teologilor care socotesc că au epuizat problema discutînd, în biroul lor de lucru, după modelul Sinodului de la Nicheia, punct cu punct asemănările şi deosebirile dintre diverse teologii. Sînt deosebit de mulţumiţi dacă prin această metodă „comparativă" au lămurit clar tezele dogmatice ale fiecărei mitologii, religii, secte şi erezii. Dar în felul acesta ei ignoră fenomenul real al religiilor, anume caracterul lor social, în primul rînd faptul că ele sînt fenomene de masă.

Teoretic, ne putem închipui că un om izolat ar putea inventa, pe cont propriu, o credinţă, ba chiar o serie de credinţe de caracter „mitic", referitoare la o întreagă teogonie. Dar atîta vreme cît cele imaginate de el nu sînt primite de o masă de credincioşi, toate rămîn afabulări de caracter profan, neconstituind o religie decît din momentul în care ajung a fi un fenomen de masă. Exact după cum un om poate născoci un nou fel de a se îmbrăca, de a purta sau nu barbă, de a vorbi, rămînînd un simplu individ refractar, un „original", neajungînd a fi creatorul unei „mode" decît dacă găseşte imitatori în număr suficient de mare încît să declanşeze formarea unui curent de opinie publică. Mai mult decît atîta, nici adeziunea unui mare număr de adepţi nu e suficientă. Pot exista curente de credinţe multiple, în legătură cu probleme religioase. De pildă, se poate foarte bine ca un grup de oameni destul de numeros să creadă în spiritism.

teosofie sau în magie, avînd cercuri de adunare şi o literatură scrisă, manuale şi broşuri de propagandă. Dar e cu totul alt fenomen decît cel al unei dogme religioase care antrenînd mase mari de oameni, se organizează în chip de „biserică“, adică dispunînd de un corp sacerdotal, ierarhic organizat, avînd locaşuri de închinăciune, biserici şi seminarii de învăţămînt, toate integrate unei vieţi sociale organizate, dacă nu statal, măcar tribal. Tot un caracter social rezultă din faptul că între diversele formaţiuni „bisericeşti“ pot exista conflicte şi colaborări, acţiuni de propagandă şi represalii, organizare de „misiuni“ şi de „inchiziţii“.

Cu alte cuvinte, „credinţele religioase“ sînt întovărăşite de o serie de fenomene profane, de organizare lumească a credinţelor în aparat administrativ lumesc, modelul deseori avut în vedere fiind cel arătat în *Biblie,* în care cele 12 triburi care au moştenit pămîntul Canaanului, unde curge lapte şi miere, (de fapt pe care l-au cîştigat războinic, prin uciderea în masă a populaţiei locale), s-au despărţit de leviţi, preoţi care urmau a fi întreţinuţi din munca profanilor.

Dumnezeul lui Moise s-a aflat deci în controversă cu zeii celor cuceriţi şi ucişi, povestea repetîndu-se necontenit în decursul istoriei, în care vedem cum, mereu, religiile, adică popoarele de credinţe diferite se luptă între ele, suprimîndu-se unele din ele, părăsindu-le în favoarea altora.

Toate aceste aspecte profane ale religiilor se cuvin să intre neapărat într-o istorie a religiilor. E desigur interesant de ştiut care sînt, de pildă, asemănările şi deosebirile dintre evrei, creştini şi mahomedani. Dar nu e de ajuns, căci tot atît de interesant e să ştim care a fost soarta lumească a acestor religii. În istoria apariţiei, dispariţiei, răspîndirii în masă a credincioşilor, a organizării lor în biserici, adversare statului laic sau, dimpotrivă, puse în slujba lui, e mereu vorba de cu totul altceva decît de „dogmele“ de care se ocupă teologii.

Intervine oare în explicarea potrivirilor şi nepotrivirilor dintre dogmele religioase, simpla întîmplare ? Sau este vorba de un contact între popoare, fiecare cu civi-

lizaţia şi religia sa, care se influenţează, se imită, sau intră în sinteză ? Pe urma cărui proces social ? E vorba de un fenomen de aculturaţie ? De o impunere cu forţa armată, prin foc şi sabie, a unei credinţe noi, urmînd unei prealabile distrugeri şi interziceri a celei vechi ? Procedeele de impunere a creştinismului, de pildă, atît în Europa medievală, cînd lucra cu oştile sale Carol cel Mare, în Germania păgînă, apoi în Spania inchiziţiei, cît şi în coloniile capitaliste, din Asia, Africa şi America de Sud. În dosul aşa numitelor „războaie religioase“ între catolici şi protestanţi, care se continuă astăzi încă între irlandezi şi englezi (în situaţii răsturnate şi forme mai „moderne“ decît cele ale nopţii Sfîntului Bartolomeu) fac parte din istoria religiilor, adică din sociologia lor, în lipsa ei hermeneutica textelor lucrează în vînt, ca şi cînd ar putea exista o lume a gîndurilor izolată de istoria socială, de masele de credincioşi care deseori apără poziţii profane sub o formă doar aparent „religioasă“. Ereziile, printre care pe noi ne interesează, mai din vechi, „bogomilismul“ şi mai recent seria de „secte“ dintre care unele tolerate, altele interzise, fac parte integrantă din problema religioasă şi nici unei istorii a religiilor nu îi este îngăduit a o „trăda“ făcînd abstracţie de ele.

Odată aceste idei de bază lămurite, prin arătarea pe de o parte a proceselor psihice care duc la formarea „sentimentelor“ de sfinţenie şi soarta lor lumească şi de altă parte prin scoaterea în relief a faptului că religiile sînt fenomene sociale, soarta lor istorică fiind determinată prin procese sociale de care are a se ocupa sociologia şi istoria socială a omenirii, şi nu teologia, va fi util să ne întoarcem la problema religiei folclorice româneşti, procedînd la analiza mai în amănunt a două probleme de hotărîtoare importanţă, cea a „spaţiului“ şi a „timpului“, arătînd în felul acesta nu numai deosebirile dintre Blaga şi Eliade, ci şi lumina pe care o poate aduce, ca o contribuţie proprie, analiza sociologică profană a fenomenelor religioase.

Cap. III. ANALIZA FILOZOFICĂ, TEOLOGICĂ ȘI SOCIOLOGICĂ A CONCEPTELOR DE „SPAȚIU" ȘI „TIMP"

1. COMENTARII DESPRE SACRALITATEA SPAȚIULUI

a. **Centrul lumii, după Blaga și Eliade.**

Foarte clar apar la Mircea Eliade ideea de „realitate" a fenomenelor sacre cu prilejul analizării problemei spațiului, care este o „realitate" concretă, materială, dar care pe Eliade nu-l interesează decît în calitatea lui de „realitate în grad suprem", adică numai în măsura în care e vorba de un spațiu sacru.

Să ne aducem aminte din nou de Blaga, care și el acorda „orizonturilor spațiale", o importanța decisiva. Și în viziunea acestuia, spațiile erau fenomene de o realitate cu totul alta decît cea concret materiala, anume erau fenomene abisale, neavînd nici o contingența cu peisajele geografice reale. Totuși Blaga nu definea aceste orizonturi spațiale, ci numai le descria sub forma peisagistică. În ce-i privește pe români, spațiul lor era „mioritic", adică „plan ondulat", descris însă sub formă de „plai", drum de necurmate urcușuri și coborîșuri, dealuri și văi, care, metaforic, sînt de asemuit cu destinul oamenilor și popoarelor alcătuit de asemeni din faze de noroc și nenoroc.

Dar ceea ce e curios și contrazicător la Blaga, este că în afară de acest spațiu mioritic ondulat, el admitea și un al doilea tip de spațiu, cel al „satului-idee", care era neondulat, restrîns în marginea zărilor, adică dincolo de limita lor, „geografia locului" prelungindu-se în mit, adică într-o țară mitologică, a „vîlvelor". Nu ni se spune răspicat că spațiul satului-idee este dublu, miezul lui

fiind profan, din centru pînă la orizont, dincolo de zări fiind mitologic și fără sfîrșit. Mai ales nu ni se lămurește ce legături ar putea exista între aceste spații, profane și sacre-mitologice, ale satului-idee, cu spațiul mioritic. Dealtfel, nu e singura problemă rămasă nerezolvată, părăsită adică în lumea metaforelor neconcordante între ele. În tot cazul, la Blaga, evadarea din lumea concretă, geografică, într-o lume „de vis", adică simplă închipuire mintala, este vădită. La Eliade ea va fi încă mai vizibilă, deși mutată pe alt plan : cel al sacralității.

Spre deosebire de Blaga, Mircea Eliade are însă meritul de a fi strîns un material documentar foarte vast, centrat pe problema acestor spații sacre, care s-ar afla în centrul lumii, străbătute de o axă a Cosmosului, un „axis mundi", care, plecînd de la „buricul pămîntului", ar străbate din iad, prin pămînt, pînă la cer. Iarăși, spre deosebire de Blaga, lumea închipuită a sacrului are avantajul de a nu fi o creație personală a lui, ci o credință existentă în cadrul unor anumite civilizații, adică părți componente ale unor religii efective.

Căci, într-adevăr, multe popoare cred în existența reală, pe teritoriul lor, a unui astfel de centru, uneori buricul pămîntului fiind sculptat, monumental, ca să nu existe dubiu în această privință. Asemenea „omfale" au existat în diverse locuri nu numai în vechea Eladă ci și în alte părți ale lumii. Nu e vorba de marcarea unui „centru administrativ", a unei „capitale" sau „metropole", ci de ceva cu mult mai mult : de un caracter sacru acordat acestui „buric al pămîntului", expresie care, prin ea însăși, afirmă ideea unei relații mistice între pămînt și cer, metaforă a legăturii care unește fătul în timpul gestației, prin ombilic, de mama care îl poartă.

Evident, la Blaga nici poveste de o astfel de problemă, a unui centru al lumii. Spațiile pe care le are în vedere Blaga sînt lipsite de centru : cel mioritic este ondulat, fără început și fără sfîrșit, deci fără centru, fără loc de oprire, pe deal sau pe vale. Iar spațiul satului-idee este mărginit în cadrul zărilor, abia dincolo de zare începînd mitologia. În asemenea condiții nu poate fi vorba de centru nici în spațiul profan al satului-idee, nici în „prelungirea lui în mit". Cu toate acestea, spațiul „satului-idee"

este socotit a se afla în centrul lumii, însă numai în sensul că „satul-idee se consideră a fi el însuşi lumea în totalitatea ei. Pentru un sat aşa cum şi-l închipuie Blaga, nu există o „lume" alta decît cea a lui însuşi. În această privinţă, Blaga, lăsînd la o parte fantezia „satului-idee", are meritul de a fi intuit exact psihologia satelor „arhaice", adică izolate, fără legături cu alte formaţiuni sociale, sate autarhice, pentru care însăşi problema unui „centru al lumii" nu se pune.

Dar pentru Mircea Eliade există un centru al lumii, de caracter sacru, loc în care a început crearea lumii astfel că, spune Eliade, „din moment ce creaţia lumii începe într-un anumit centru, creaţia omului nu poate avea loc decît în acest centru ,acelaşi punct *real şi viu în grad suprem*".

Această credinţă în „sacralitate" ca în ceva „real şi viu în grad suprem" revine mereu în text, apăsîndu-se, de pildă, pe ideea că „simbolismul centrului cuprinde noţiuni multiple ! cea de intersecţie a reţelelor cosmice, canal de joncţiune între iad şi pămînt, cel de spaţiu hierofanic *şi prin acesta real !*"[1] Aceste locuri sacre ni se afirmă că nu sînt alese şi determinate de oameni, ci ele există încă din vremea genezei, cînd oamenii nu existau încă, de vreme ce au fost creaţi în acest centru, urmînd apoi a fi „descoperite" de ei pentru că aci au loc diverse fenomene de hierofanie sau cratofanie : locuri unde a căzut trăznetul, unde cineva a avut o vedenie revelatoare (de genul Lourdes sau Maglavit etc.).

În felul cum pune Eliade problema „centrului lumii" sub forma aceasta a unui „axis mundi" legînd pămîntul de cer sînt însă implicate o serie de probleme „profane" care merită a fi arătate în ciuda faptului că Eliade nu ţine seama de ele.

b. Spaţii sacre, fără caracter de „centre" ale lumii

Sociologic vorbind, „centrul lumii" se conjugă cu problema centrului administrativ. Atîta vreme cît o populaţie, trăind pe un anume spaţiu nu are relaţii cu alte

---

[1] M. Eliade, *op. cit.*, p. 275—276.

populaţii, trăind pe alte teritorii, însăşi ideea existenţei unei „lumi“ nu se pune.

Ideea despre sine a unei populaţii izolate nu poate fi aceea de centru al lumii, ci cea de singură lume posibilă. Cînd însă ia naştere o confederaţie, de gen tribal sau ulterior sub formă de stat, apare problema centrului administrativ ; de îndată ce se formează şi o clasă sacerdotală, aşezarea templului ei e şi ea centrală, aceasta devine ea însăşi sacră, legătura cu cerul făcîndu-se prin acest loc. Dar în afară de aceste centre cu rosturi administrative, de metropolă profană şi simultan religioasă, există şi sucursale ale centrului, diverse arii şi puncte sacre. Oriunde este instalat un templu, un altar, sau loc unde se desfăşoară acţiuni liturgice, spaţiul respectiv ajunge a fi considerat un „centru sacru“, prin acel loc putîndu-se crede că e posibilă legătura între pămînt şi cer.

În acest scop orice spaţiu sau orice punct de pe suprafaţa pămîntului poate fi „consacrat“ adică i se poate atribui caracterul de sacru, sau mai curînd spus poate fi încărcat cu un asemenea caracter, prin acţiuni liturgice de „consacrare“, fără a avea şi sensul de „buric al pămîntului“. Spaţiul consacrat poate să fie redus la cel cuprins între zidurile unei clădiri. O biserică, oricît de grandioasă sau de modestă ar fi, este un spaţiu „consacrat“, adică transformat în „sacru“ prin acţiuni de consacrare. Acest caracter de sacru se poate pierde dacă în sînul spaţiului odată consacrat, are loc o „profanare“, moarte de om de pildă, sau orice fel de act care e socotit a provoca pierderea caracterului de sacru şi o revenire la cel de profan ; în care caz e necesar să se repete acţiunile de consacrare, biserica trebuind să fie din nou „tîrnosită“, cu solemnitatea, la ortodocşi, a prezenţei unui episcop.

Dar şi în operaţiile magice, particulare, nelegate de tagma sacerdoţiei se şterge caracterul profan al locului unde se desfăşoară actul magic, prin anume trasări de linii, delimitînd un cerc închis, în care „spaţiul“ respectiv, dar şi „timpul“ care se scurge aici, capătă caracter sacru. Istoria religilor şi a credinţelor religioase şi ma-

gice abundă în exemple de asemenea consacrări. Ele sînt folosite la fundarea orașelor, cetatea Romei, de exemplu fiind consacrată de Romulus prin trasarea unei limite înconjurătoare. Profanată de Remus, printr-o sărire în derîdere peste limita simbolică, actul e pedepsit de îndată prin ucidere. Similar se întîmplă și în cazuri mai modeste, precum, de pildă, în satele noastre, interzicerea de a trece peste hotarul unui petec de pămînt, prin plasare de „șufii" și de „potci", procedeu magic de „consacrare" cu caracter juridic profan.

c. Spații consacrate prin procedeuri de magie juridică

Într-o lucrare mai veche, privind problema acestor spații teritoriale „consacrate" prin mijloace magice [1], spuneam, printre altele, că pietrele de hotar despărțind între ele trupurile de moșie ale satelor au un caracter „sacru" pentru sătenii respectivi. Stînd la fața locului „de nepomenit veac", mutarea din loc sau distrugerea lor este socotită nu numai delict, ci și profanare. Dar adăugam că în cuprinsul hotarului sătesc încep să apară, de la o anume vreme, în sînul cîmpului stăpînit în devălmășie petece de teren pe care unii sau alții vor să le stăpînească individual.

Pentru mentalitatea noastră modernă, orice gard sau zid este un semn de proprietate. Dar într-un sat de devălmășie absolută, zidurile și gardurile pot să nu aibe decît o valoare pur tehnică, simple instrumente pastorale sau agricole. Astfel în mijlocul unui izlaz care aparține obștei în totalitatea sa, fiecare membru al obștei poate lua în folosință partea sa. Dar dreptul său de liberă folosire nu e decît cel de ocupare temporară. Un cioban, seara, va trebui să-și adune oile și, ca să le poată mai ușor păzi și supraveghea, va construi deci un țarc. Dar gardurile țarcului nu vor fi decît niște instrumente tehnice pentru paza vitelor care nu dau nici un drept asupra terenului astfel închis. De îndată ce turma va fi plecată în altă parte, cu iarbă mai bună,

---

[1] H. H. Stahl, *Bornes, limites et signes de propriete champêtre (Notes de folklore juridique.* (Congres international de folklore, 1937).

vechea „închisoare“ reintră în folosința tuturora, țarcul fiind reclădit în alt loc.

Același lucru pentru țarini. Cîmpul însă, în totalitatea lui, va trebui să fie închis între „gardurile țarinii“, pentru ca vitele să nu poată intra în el, călcind în picioare semănăturile. Fiecare membru al obștei va fi deci obligat să construiască garduri proporțional cu cota-parte din terenul pe care îl deține, sau să sape de jur împrejur un șanț. Gardurile țarinelor se dărîmă însă de îndată ce recolta a fost strînsă și terenul s-a izlăzit.

Cînd proprietatea privată începe să apară, delimitările interioare se multiplică. Pentru a delimita un lot de teren dat în stăpînire temporară, se trage o simplă brazdă cu plugul ; sau se adună pe haturi grămezi de pietre din cele pe care plugul le scoate la iveală. În tot cazul nici o delimitare prin închideri definitive nu e posibilă, ca să nu se împiedice păscutul liber al tuturor vitelor, în anume perioade ale anului. Asupra ansamblului acestor posesiuni obștea satului continuă să exercite un drept de supraveghere și dispoziție, care pe încetul se șterge și dispare. Acest proces de dizolvare a stăpînirii devălmașe se grăbește prin inițiativele particulare a cîtorva posesori care se revoltă împotriva drepturilor devălmașe la izlăzirea terenurilor, după recoltare, procedînd în acest scop la acțiuni magice.

Am putut observa în Vrancea un interesant procedeu de magie juridică : țăranii care vor să împiedice pe ceilalți săteni să treacă peste loturile lor de pămînt, folosesc următoarea tehnică : la capătul terenului lor așează o creangă de „sînger“ desfrunzită, sîngerul avînd oarecare asemănare de sunet cu termenul de „sînge“. Aceste simple crengi transformă terenul în „oprit“. Crengile acestea sînt numite „șufii“ sau „lemne de pocire“, „pocirea“ fiind rezultatul nefericit al unor anume ființe malefice supranaturale ; semiplegii, paralizii, apoplexii etc. Creanga de sînger este deci un instrument magic pentru a aduce nenorocire celui care ar îndrăzni să nu țină seamă de voința celui care a pus-o. Chiar dacă acesta nu are nici un drept de stăpînire sigură, grație procedurilor magice, terenul devine proprietate juridică în favoarea

vrăjitorului abuziv. E ușor de înțeles sentimentul de revoltă pe care asemenea procedee le provoacă în sufletul țăranilor celorlalți.

Desigur, acest procedeu de magie juridică, de caracter arhaic, nu se regăsește în zilele noastre decît rar și numai în anumite regiuni. Dar există curent obiceiul de a așeza, pe terenurile pe care dorim să le ferim de trecerile nedorite, pari în vîrful cărora se împletesc cîteva spice pentru a le face mai vizibile. Forma analfabetă corespunzînd modernei afișări : „Trecerea oprită". Și în timpul culesului se așază asemenea „șufii" ca simplu semn de avertisment. Vechiul procedeu magic a sfîrșit, astfel, prin a se transforma într-un simplu semn convențional. Această origine magică a semnelor de delimitare privată în sînul unui teren devălmaș, al tuturora, a dat naștere unei bogate serii de legende și credințe populare. Căci, în adevăr, limitele, traseele de demarcație a proprietăților, hotarele meidinile, haturile sînt în mod unanim socotite a fi malefice, blestemate, de caracter spurcat. S-ar părea că duhurile rele, atrase cu prilejul trasării hotarelor, au determinat aci locul de adunare a întregii serii, foarte variate, de duhuri rele. Hotarele dintre sate și cele dintre diversele stăpîniri, au fost ca niște linii de foc trase pe suprafața pămîntului. Cei care vor să se pună la adăpost de aceste „locuri slabe", le ocolesc. A dormi cu capul pus pe un hotar, este un act de cea mai mare imprudență. Dimpotrivă, cel care vrea să cheme duhurile rele în ajutor, în diverse operațiuni de magie neagră, va alege drept loc al practicilor lui, hotarele acestea socotite nu „sacre" ci „blestemate". Gardurile au ajuns astfel să fie instrumente juridice de drept obișnuielnic, magic sau nu. Se pot vedea deseori pe ele căpățîne de cal, ale căror oase, în credința poporului ,au puteri magice, de asemenea în semn de interzicere a trecerii peste garduri care transformă spațiul pe care îl închid astfel, într-un loc magic, de o sacralitate păgînă, inversă, dar foarte eficace.

În concluzie, în toate aceste situații diverse de „arii" neprofane, nu apare neapărat ideea de centru al pămîntului și nici a unui „axis mundi". În majoritatea cazu-

rilor închiderea unui spațiu, cu sens de oprire a pătrunderii într-o zonă oprită, e de fapt o operație de „consacrare" magică. Așa sînt toate actele folosite la clădiri nu numai de biserici (precum a mînăstirii de la Curtea de Argeș) ci și de case, în care jertfa umană este înlocuită cu simulacrul luării umbrei etc.

Apărarea unui spațiu se face nu numai împotriva duhurilor rele ci și a oamenilor. A pune căpățîni de cai pe garduri înseamnă o acțiune magică de oprire a duhurilor rele. Dar punerea unui băț în fața ușii deschise este doar un semn convențional, pur profan, de interzicere a intrării în casă. Sau a-ți pune un semn pe un scaun este o indicație că vrei să consideri scaunul ca fiind ocupat de tine, în speranța că alți competitori vor fi destul de bine crescuți ca să respecte dreptul tău de prim ocupant.

Gama care trebuie deci avută în vedere, cînd se discută problema „spațiului" este variată, în succesivă degradare mergîndu-se de la spațiile „centre ale lumii", deci cu semnificații cosmice, la spațiile sacre sau consacrate, nețînerea lor în seamă constituind o „profanare", la cele „oprite" prin mijloace magice, coborînd, pînă la cele care pot constitui un delict (violarea unui domiciliu) sau doar o simplă impolitețe.

d. **Centrul lumii, ca simplu sistem de referință**

Dar în afară de aceste diverse forme de „consacrare" și de „profanare", se pune o problemă a „centrului lumii" din cu totul alt punct de vedere, de data aceasta pur profan, fără nici o legătură cu centrul lumii socotit loc sacru de legătură între pămînt și cer și nici cu cel de loc apărat magic de primejdiile din afară.

E vorba de sentimentul pe care îl au toți oamenii de a crede că singura limbă omenească este limba pe care o vorbesc, celelalte nefiind decît bolborosiri „varvare"; singura credință este cea în care au fost crescuți, singurele moravuri decente sînt cele pe care le practică ei. Ba, în multe limbi, chiar termenul de calificare etnică este cel de „om". Și în satele noastre auzi uneori spunîndu-se despre vre-o văduvă că și-a luat: „un ungur

român în bătătură" sau un om de alt neam, „om" fiind deci echivalent cu „român"

De asemenea iluzii, pe un fond de naiv egocentrism se fac vinovate şi alte popoare. Europenii, de pildă, sînt pe drept cuvînt acuzaţi de a profesa un „eurocentrism", adică credinţa că singura istorie şi singură civilizaţie care merită a fi luată în seamă, este cea europeană. E suficient să răsfoieşti manualele de istorie scrise în diverse limbi, ca să-ţi dai seama de îndată că pentru germani centrul lumii este Germania, după cum e Franţa pentru francezi şi aşa mai departe.

Dar acest sentiment de centrare a istoriei lumii pe propria ta istorie şi propria ta cultură are şi un alt aspect, pur psihologic, care seamănă cu ideea de „centru", psihologic avînd şi legătură directă cu el. Este anume cel care face ca locul tău natal, grupul tău social să constituie pentru tine un „sistem de referinţe".

Oamenii înţeleg fenomenele care îi înconjoară prin comparaţie, stabilind adică asemănări şi deosebiri faţă de alte fenomene în prealabil cunoscute. Experienţele pe care le-ai avut în prima ta copilărie şi în adolescenţă, cînd ţi-ai format bagajul iniţial de păreri despre lume, constituie pentru tine un sistem de referinţe, adică modele la care te referi atunci cînd te afli în faţa unor experienţe noi, pe care le înţelegi comparîndu-le cu cele vechi. Lumea tinereţii constituie astfel un „centru" al gîndirii tale, nu însă în sensul lui Blaga care crede că copiii au „simţ metafizic", ci doar în acela că ea constituie pentru tot restul vieţii, un „sistem de referinţe".

E interesant şi edificator să urmăreşti, de pildă, cum judecă axiologic şi fenomenologic „sociologii urban-rurali", al căror număr a crescut vertiginos în ultima vreme, în paralel cu creşterea însăşi a numărului oraşelor, cu dezvoltarea procesului de „urbanizare" şi „modernizare" a centrelor rurale, întovărăşite şi de procesul invers de „ruralizare" a centrelor urbane ; în mod regulat, analizele vieţii urbane sînt făcute prin referire la viaţa rurală şi la cea suburbană, analizele rurale, dimpotrivă, fiind obţinute prin contrast cu viaţa urbană sau suburbană.

2. COMENTARII DESPRE CONCEPTUL DE „TIMP"

a. Teoria „stării pe loc" la Blaga şi Noica

Reamintim cît de sumar era tratată la Blaga această problemă a „timpului", cu tipizarea lui în trei categorii : „timp havuz, timp cascadă şi timp fluviu", cu aceeaşi pretenţie de a le considera „abisale", existînd adică aprioric în subconştientul oamenilor şi simultan cu aceeaşi neputinţă de a defini aceste diverse tipuri de timp, decît calificîndu-le din punct de vedere etic, corespunzînd unor atitudini „optimiste", „pesimiste" sau „neutre", mersul istoric al omenirii putînd fi considerat fie ca o permanentă dezvoltare progresivă, fie ca o continuă decădere de la un iniţial stadiu paradisiac, fie de simplă stare pe loc, fără progres şi fără decădere.

Evident, viziunile optimiste sau pesimiste ale mersului istoric al lumii, amîndouă pornind de la credinţa într-un punct de pornire paradisiac, într-un veac de aur iniţial, sînt îndeobşte cunoscute. Probabil, cît va fi lumea, oamenii vor continua să creadă fie într-un „progres fără sfîrşit", fie într-o „degradare fără leac". „E din ce în ce mai bine" sau „e din ce în ce mai rău", acestea sînt cele două atitudini umane, esenţiale şi veşnic prezente, chiar atunci cînd nu sînt teoretizate în forme filozofice sau religioase. Blaga, din acest punct de vedere, nu aduce nimic nou demn de notat, afară doar de faptul că adaugă un al treilea calificativ, cel de „fluviu", care s-ar potrivi pentru viziunea de timp a românilor, care n-ar fi decît o „batere în loc", o lentă scurgere, mereu aceeaşi, fără punct de pornire şi nici scop de ajungere.

Această idee a stării pe loc o regăsim şi la alt filozof român, extrem de interesant în tot ce spune în interpretările lui despre înţelesurile limbii române, Constantin Noica, (cu care totuşi nu sînt de acord în privinţa interpretărilor sale despre concepţia de timp a românilor) care crede că „românul are un proverb, revelator în ce priveşte noţiunea de timp şi vreme : «Ceasul umblă şi loveşte, şi vremea stă şi vremuieşte». Vremea nu-i pare curgere, ci stare pe loc, fixitate, permanenţă, vremea stă, vremuieşte. În limba germană, a vremui (zeitigen) are, dacă nu mă înşel,un sens concret de durată şi petrecere.

Aşa se întîmplă pînă la un punct, în accepţiunea pe care i-o dă Heidegger. La noi însă «vremea vremuieşte» e tautologic. A vremui nu aduce nimic nou faţă de vreme. O repetă, o defineşte ca neîntîmplare, ca repaos. Românul mai spune : «vremea vremuieşte şi omul îmbătrîneşte». Numai omul devine, vremea «stă»" etc.

Interpretarea dată de Noica este însă forţată. E greu să scoţi din cîteva cuvinte, o filozofie a poporului, cîtă vreme aceste cuvinte au sensuri multiple. *„Vremea"*, de pildă, are sensuri temporale : „pe vremea lui vodă Caragea". Dar şi climaterice : „cum e vremea ? Care e starea vremii ?" — Ninge ; Sau precizare în mersul timpului „o să plecăm mai de vreme". „Avem toată vremea", „E prea devreme".

A „vremui" e, de asemeni, incert ; „Cum e afară" ? — „vremuieşte", adică e pe cale să se schimbe, din timp frumos se face urît, începe să ningă, să cadă lapoviţă.

„A sta" de asemeni înseamnă „a sta pe loc" precum şi a fi pe punctul de a nu mai „sta". Ce face Ion ? — „Stă să plece". „Cum e vremea ? — „Stă să ploaie" ; Trebuie multă bunăvoinţă a trage din toată această cascadă de polisensuri ale lui „vreme", „timp", „a sta", şi „a vremui", o concepţie a ţăranilor români despre conceptul de timp. Termenul de „timp" el însuşi e polisemic : „să nu pierdem timpul" dar şi „afară e timp frumos".

Ciudat e că nici de data aceasta Eminescu nu e de părerea lui Blaga şi nici a lui Noica despre timpul, care „stă", după cum nu fusese nici cu ideea că spaţiul ar fi „mioritic", nu „plaiul cu urcuşuri şi coborîşuri", ci mai curînd „apele" ar fi cele esenţiale. Tot astfel, pentru el, „vremea trece, vremea vine" („fugit irreparabile tempus", cum spuneau latinii) căci zadarnic „aceeaşi pomi în floare crengi întind peste zaplaz", căci „zilele trecute nu le faci să fie azi".

b. Teoria paradisului pierdut la Mircea Eliade

Mircea Eliade nu intră în dezbaterea problemei mersului istoriei în progres, decădere sau stare pe loc, pentru el esenţial fiind faptul că omenirea arată un permanent dor de reîntoarcere la origini. Deci există o „origine", care a avut loc într-o vreme paradisiacă a începuturilor,

de la care timpul a prins să curgă, oamenii avînd însă putința unui mers de-andaratelea, de „reiterare" a drumului parcurs, de întoarcere la „acele vremuri" mitologice *(in illud tempore)*. Reîntoarcerea nu efectivă, timpul cel real continuînd a curge, ci rituală, prin repetarea gesturilor făcute de ființele supranaturale atunci cînd au creat cosmosul, pămîntul și oamenii, stabilind astfel prototipurile tuturor acțiunilor posibile.

Pentru a clarifica cu mai multă precizie acest „mers înapoi la origini", Eliade deschide o lungă paranteză, punînd în paralelă concepția sa cu cea a lui Freud. Și Blaga pusese accentul pe „abisalul colectiv", pe un proces psihic subconștient cu origini străvechi, care putea fi analizat și organizat în forma, matricilor stilistice". Eliade nu merge pe acest drum. Desigur recunoaște importanța fenomenelor psihice subconștiente, dar „reîntoarcerea la origini" are pentru Eliade cu totul alt înțeles decît cel din teoria lui Freud, din care Eliade nu reține decît două teze : mai întîi, cele care afirmă că vremea de dinainte de nașterea copilului și pînă la înțărcarea lui poate fi calificată drept o stare de beatitudine, similară cu cea paradisiacă ; și în al doilea rînd, ideea că o reîntoarcere la acea stare de beatitudine paradisiacă inițială poate fi realizată prin tehnicile freudiste de psihanaliză.

La Freud este deci vorba de o vreme paradisiacă și o reîntoarcere la ea, de caracter *individual*, pentru a depista acolo seria de evenimente decisive ale primei copilării, în scopul readucerii lor la lumina conștiinței și a pune capăt unor dereglări născute din șocul dintre conștient și refulările aruncate în bezna subconștientului. La Eliade este însă vorba de procese psihice *colective*, și de o reîntoarcere nu psihanalitică, ci rituală la originile lumii. Ideea paradisului inițial apare aci sub forma unui „mit", adică a unei imaginații abstracte, formulată în cuvinte, nu de o gestație biologică în sînul unei mame. Nu e vorba nici de o readucere la lumina conștientului a unor idei refulate ci de o repetare, o imitație a ceea ce s-a mai făcut, în scopul nu al unei vindecări medicale a unui bolnav ci al asigurării eficienței magice a gesturilor făcute.

Nu e deci o „scoatere la lumină" ci o „repetare" a ceea ce a fost la origini. „Timpul" deci poate fi, dacă nu „oprit" în mersul lui ascendent sau descendent, în tot cazul „repetat" printr-un simulacru ritual.

Teoria lui Eliade se plasează deci la cu totul alt nivel decît freudismul și neofreudismul. La Freud era vorba de un proces biologic și psihic individual, real, adică putînd fi analizat și mînuit în laboratoarele biologice și cabinetele psihice, problemă clinică prin excelență. Chiar în aplicările freudismului la analiza fenomenelor culturale, ideea de bază rămîne tot cea a unor fenomene psihice petrecute în timpul organic al oamenilor, pe cînd la Eliade ne aflăm în fața unor închipuiri ale oamenilor despre un paradis pierdut, existent numai în imaginația lor, neputînd fi surprins nici pe căile clinice de laborator medical și nici măcar pe calea reconstituirii istorice.

c. Nostalgia trecutului și „veșnica reîntoarcere" a lucrurilor

Ideea de bază a lui Eliade este deci cea a posibilității ca timpul să poată fi silit să stea pe loc. Adică mai corect spus, să se repete, nu ca „timp", ci ca evenimente care au avut cîndva loc în timp.

„Veșnica reîntoarcere a tuturor anotimpurilor" („Le mythe de l'eternel retour", „La nostalgie des origines") este un leit-motiv care revine obsedant în toate lucrările sale, nu numai în cele de istorie a religiilor ci și în cele pur literare, romane și nuvele, unde capătă chiar un caracter halucinant. Nu e însă vorba de ideea arhicunoscută a repetării la infinit a unor situații, care fac pe om să spuie, ca în *Eclesiast,* că nu e nimic nou sub soare, totul fiind o zădărnicie a zădărniciilor ; sau, ca să parafrazăm pe Constantin Noica, să ne întrebăm : „cum e cu putință ceva nou ?", sau să glumim, ca în fraza franceză, curent auzită : „plus ça change, plus c'est la même chose" și nici nu este același lucru cu teoria „ciclurilor", a unui „corso et ricorso" de tip Gianbatista Vico și nici de un „mers în spirală" a istoriei omenirii.

Asemenea feluri de a concepe mersul lumii, există și la popoare care se mai află încă în faza arhaică, cînd

felul lor de a gîndi este prin esenţă magic şi religios, căci şi acestea concep lumea ca născîndu-se, murind şi luînd-o iar de la început printr-o nouă naştere, menită şi ea unui final, totul repetîndu-se la infinit.

Aceste concepţii despre „veşnica reîntoarcere“ a lucrurilor, de repetare a lor este desigur importantă, atît în istoria religiilor cît şi în cea a concepţiilor de filozofie a istoriei. Dar nu asupra lor avem de gînd să stăruim, ci asupra teoriei lui Eliade care afirmă că oamenii cred într-o lume iniţială, mitică, de vis, cînd o serie de fiinţe supranaturale au creat cosmosul, pămîntul şi oamenii, astfel că ce au făcut ele atunci se cuvine a fi repetat de noi cei de astăzi ca să asigurăm astfel permanenţa ei, „recrearea“, adică posibilitatea de continuare a lumii. Cu alte cuvinte, în toate gesturile şi gîndurile lor oamenii trebuie să se reîntoarcă la origini şi să repete ceea ce s-a mai făcut, numai în acest fel putîndu-se asigura dăinuirea lumii şi eficienţa tuturor actelor umane, care devin „rituale“ tocmai pentru că sînt repetarea aidoma a unor gesturi care au mai fost făcute, în vremurile de început. Ceea ce face ca timpul să nu aibe nici o putere asupra lor. În cadrul ceremoniilor liturgice, ba chiar şi a riturilor simple, efectele timpului sînt suprimate; cu alte cuvinte este anulat, ca şi cum ar bate în loc, mereu avînd acelaşi cuprins de evenimente, identitatea lor rezultînd din semnificaţia lor rămasă aceeaşi.

Avem deci de a face cu o credinţă în puterea ritualurilor de „a reface creaţia“ [1] astfel că reînvierea originilor să fie posibilă asigurîndu-se astfel repunerea lumii în condiţiile creaţiilor originare, garanţie a dăinuirii lor [2].

Nici un rit, nici o ceremonie nu poate avea efect decît dacă cel sau cei care le execută ştiu exact despre ce e vorba şi pot recita corect „povestea“ cea adevărată a începuturilor, exact aşa cum a fost şi cum poate fi din nou, graţie tocmai ceremonialului, adică a seriei liturgice de rituri, care readuc în prezent timpurile mitice retrăindu-le aievea, într-un spaţiu care el însuşi este „consa-

[1] M. Eliade *Traité...*, ed. cit. p. 292.

[2] M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, Ed. Univers, 1978, p. 1.

crat“, adică făcut să fie sacru, deci potrivit pentru a permite timpului să se reîntoarcă la începutul începuturilor *(in illo tempora)*.

d. „Reiterarea“ magică de la un „făcut“ la un „desfăcut“

E poate interesant de subliniat că acest „mers înapoi“ pînă la origini, teoretizat de Eliade, își are un corespondent în practicile magice din vremea noastră, așa cum au curs ele în lumea satelor, însă fără referire la timpurile mitologice, de vis, „ale genezei“. Deci la o altă scară decît cea mitologică avută în vedere de Eliade, redusă la simplă magie, printre oamenii de la țară, este încă vie credința că orice „rău“ întîmplat, boală, nenoroc la vite, sau în treburile vieții, în dragoste, în relații cu oamenii etc. nu apare de la sine, ci este efectul unor acțiuni făcute de dușmani. Ele sînt deci un „făcut“, verbul „a face“ cuprinzînd și înțelesul de acțiune vrăjitorească făcută în obținerea unui anume scop. „Ți s-a făcut de ceartă ?“ întrebi pe omul care fără motiv îți caută nod în papură. „Ți s-a făcut de căsătorie ?“, îl întrebi pe omul care nitam nisam vrea să se căsătorească, chiar nepotrivit. „Parcă-i un făcut“, spui cînd te urmărește „nenorocul“ și așa mai departe. Toate cele ce se întîmplă, dacă au caracter de surprinzător, de anormal, sînt puse pe seama unui „făcut“.

Față de asemenea situații provocate magic, remediul e unul singur : cel al „desfăcutului“. Aci intervine partea interesantă a lucrului, cea care seamănă oarecum cu „reiterarea“ mitică. Anume : vrăjitoarea sau descîntătorul care își cunoaște meseria analizează mai întîi „cazul“, să spunem al unei boli care a căzut pe neprevestite pe capul unui om. Boala fiind considerată a fi efectul unui „făcut“, e nevoie să se afle cu precizie ce anume i s-a făcut, adică în ce a constat acel făcut. Căci după conținutul „făcutului“, boala are anume simptome, pe care deci cel care „desface“ trebuie să le știe. E vorba nici mai mult, nici mai puțin decît de o simptomatologie și de o diagnosticare în toată regula, operată în cu totul alt sens decît medical, căci simptomele se constată nu pentru a diagnostica boala, ci „făcutul“ care a pricinuit boala, ast-

fel ca acest „făcut“ să poată fi „desfăcut“, adică combătut cu o serie de acte și vorbe socotite antidot. Cine a avut răbdarea să facă școală pe lîngă o babă descîntătoare și a înțeles despre ce e vorba în meșteșugul „desfăcutului“, a „descîntatului“ știe că el are la bază o foarte vastă și complexă știință, iluzorie în latura sa magică, dar pozitivă în ce privește simptomatologia multiplelor boli posibile și cunoașterea virtuților diferitelor plante ce pot fi folosite. Din păcate, nu s-a încumetat nimeni să studieze, cu pricepere, problema aceasta, sub realul ei aspect, de descîntat al unui prealabil cîntat, de desfăcut al unui prealabil făcut, cu tot bagajul de cunoștințe medicale, psihologice și botanice, cunoștințe reale, pozitive, valabile științific, pe care le cuprind, studiu care ar necesita însă ceva mai mult decît banala înregistrare a unor „descîntece“, în vorbele și gesturile lor.

E foarte surprinzător, dar totuși cert, că în practicile babelor noastre descîntătoare regăsești o întreagă serie de tehnici, chiar și de „psihanaliză“, nu numai de medicină empirică, încă nestudiate, folcloriștii, ca și cercetătorii științifici, considerînd practicile vrăjitoriei doar sub aspectul lor de „credințe deșarte“, de „superstiții“ lipsite de valoare, fără să vază, decît cu dispreț, acțiunile descîntătorilor, cînd în fond există, în credințele și practicile lor, un sîmbure de cunoștințe pozitive. O excepție a fost făcută numai în ce privește plantele medicinale, pe care descîntătoarele le știu tot atît de bine, uneori cu mult mai bine decît le știu botaniștii.

Ceea ce însă trebuie reținut este că în toate aceste operațiuni de „făcut“ și „desfăcut“ avem de a face cu o „reiterare“ de cu totul alt ordin decît cel avut în vedere de Eliade, căci nu este o întoarcere înapoi pînă la „originile lumii“ ci numai pînă la „originile cazului“ care urmează a fi tratat, fiind deci vorba de punerea unui diagnostic despre un „făcut“ recent.

e. Manciile, ca limbaj convențional între oameni și „spirite necosmogonice“

E de adăugat la această serie de acțiuni și credințe complet străine de prototipurile datînd din „acele timpuri“ de geneză, pe care insistă Mircea Eliade, seria

„manciilor“ folosite de oameni pentru a ghici viitorul. Manciile presupun existența unui „cod“ de semne prestabilite, arbitrar determinate de către oameni, care se propune ființelor supranaturale pentru a-și arăta fără cuvinte, gîndurile și științele lor. De pildă, dacă cineva vrea să se hotărască pentru sau contra unui act poate „da cu banul“, stipulînd că dacă banul cade cu „pajura“ în sus, înseamnă „da“, dacă nu înseamnă „nu“; sau invers. În loc de aruncarea banului, putem da aceeași semnificație unei „pasiențe“ în joc de cărți; dacă reușește, înseamnă, „da“, dacă „se taie“, înseamnă „nu“. Putem complica acest cod pentru a prilejui „norocului“ să se pronunțe (adică „norocul“ fiind un fel mai puțin mistic de a crede în zeul Fortuna), dîndu-ne „sfaturi“. adică îndrumări de acțiune sau dezvăluire a viitorului. Il putem deci întreba dacă să facem sau nu anume acțiune sau dacă cutare eveniment se va întîmpla sau nu.

Limbajul cifrat pe care îl propunem „spiritelor“, adică ființelir superioare nouă, se poate complica în așa fel încît să poată semnifica nu numai întrebări cu răspunsuri binare, de „da sau nu“, ci o listă „deschisă“ de posibilități diverse, precum întîlniri viitoare cu dușmani sau prieteni. dezvăluirea primejdiilor care te pasc, descrierea fizică a dușmanilor tăi, drumurile pe care urmează să le faci, curînd sau mai tîrziu. E deci un limbaj codificat pe care oamenii îl propun zeilor ca aceștia să-și poată comunica, fără vorbe, părerile și cunoașterile lor.

Aceste „mancii“ sînt extrem de variate, putîndu-se ghici potrivit multor feluri de limbaje. În lumea noastră rurală se folosesc mai ales ghicitul în cărți, cafea, în liniile palmei, în bobi sau în multiple alte feluri, dintre care unele sînt unanim cunoscute, precum semnul de avertizare a unei primejdii pe care l-ar avea o pisică care îți taie drumul, întîlnirea cuiva care îți iese cu plinul etc., altele fiind pur personale stabilite de fiecare om spre uzajul lui propriu precum, de pildă, ale unui bătrîn preot care îmi spunea că atunci cînd împărtășește și dă unui bolnav cuminecătura se uită să vadă „încotro a luat sfînta“? Către vîrful linguriței? E semn că moare repede. Sau către coadă? Atunci mai are zile.

Există însă şi o serie de „premonițiuni“, adică de semne prevestitoare pe care oamenii „care ştiu“ le pot interpreta. Premonițiunile morții, de pildă, sînt foarte numeroase, ele fiind date de către animale (găini care cîntă cucoşeşte, cîini care urlă, cucuvaie etc.), zgomote în perete, ca un ceasornic care ar bate, vise, deopotrivă premonițiunile meteorologice, adică prevestirile privind mersul vremii (iarnă grea, secetă etc), toate constituind adevărate „semne“, dintre care unele au un fond de observare corectă a comportării animalelor şi a vegetației, altele fiind doar „presimțiri“ neverificabile sau întîmplătoare semne trupeşti, precum cele înregistrate în „trepetnicile“ populare.

Toate aceste „mancii“ îşi au specialiştii lor, vrăjitori, magicieni, zodieri, existînd un număr foarte mare nu numai în lumea rurală ci şi în cea suburbană şi urbană, nu numai la poporul analfabet sau puțin ştiutor de carte, ci şi uneori la oameni de un nivel cărturăresc ridicat.

Nu mai avem în vremea noastră „auguri“ oficiali care să aibă sarcina să spuie dacă un edificiu poate fi „inaugurat“ sau ba, pînă la urmă şi aceştia ajungînd să nu mai creadă în semnele lor, rîzînd între ei cînd se întîlneau („augur augurem“). Dar chiar atunci cînd practicile manciei se pierd, ajungînd a fi mai mult un joc de societate, rămîn expresii pe care le folosim fără a le mai şti originea, precum expresia „un bob zăbavă“ care derivă din ghicitul în bobi, în care, cînd dintr-un joc de eliminări savant calculate, rămîne un singur bob acesta semnificînd amînarea sau întîrzierea unui eveniment. Manciile sînt deci un sistem de dialogare cu ființele supraumane, deci socotite „sacre“, dar care nu au nimic comun cu prototipurile din „illud tempore“, căci e cert că ființele care se zice că au creat lumea, nu au avut prilej să procedeze la ghicirea viitorului.

Cu atît mai puțin nu vor exista „prototipuri“ cosmogonice în cazul celui de al doilea tip de „mancii“, anume în „manciile retrograde“ prin care aflăm fapte petrecute, de care neavînd ştiință, sperăm să le obținem prin „ghicire“. Astfel în cazul „făcutului“ şi „desfăcutului“, în

afară de cunoaşterea simptomatologiei specifice se face apel şi la „ghicit“ prin toate căile clasice.

f. Talismane şi magii preventive

În aceeaşi categorie de gînduri şi acţiuni care nu încap în teoria lui Eliade sînt de număr at şi foarte larga gamă a actiunilor de *prevenire* şi apărare împotriva unor primejdii care ne-ar putea pîndi precum şi a celor purtătoare de noroc.

Este din nou cert: „modelele“ acţiunilor acestora nu pot fi acţiunile presupuse ale fiinţelor supranaturale care au creat cosmosul, căci acelea nu aveau a se teme de declanşarea unor evenimente viitoare neprevăzute, neintrate în planul iniţial de creare a cosmosului. Numai în credinţele manicheiste, în care Dumnezeu are a se lupta cu Satana, s-ar putea ivi, în calea lui Dumnezeu, diavoleşti acţiuni potrivnice. Dar nici în acest caz nu poate fi conceput un Dumnezeu care sa poarte la el talismane sau să procedeze la acţiuni magice, pentru a preveni răul posibil. Oamenii însă pot crede într-o variată serie de mijloace apte să le asigure norocul, uneori de caracter pur profan, fără amestecul vreunui „spirit“ oarecare. Astfel ca să-i meargă altuia bine, mulţi obişnuiesc „să-i ţină pumnii“, sau ca să ferească satul de primejdia ciumei se foloseşte magia „cămăşii ciumei“ pe care o descrie încă din veacul al XVIII-lea del Chiaro şi care, astăzi, trăieşte încă în amintirea oamenilor prin expresia „a lucrat ca la cămaşa ciumei“ pentru a arăta graba foarte mare ce se pune la executarea unei acţiuni. Dar nici în asemenea cazuri, nu e posibil sa credem că zeii cosmogonici purtau talismane şi făceau acţiuni magice de prevenire şi înlăturare a pericolului.

Semnalăm că există, de altă parte, o serie de acţiuni şi vorbe pe care şi le fixează anume oameni, tot în mod arbitrar, pentru uzul lor personal, în afară de cele superstiţioase, adică credinţe general adoptate în anume medii culturale, (precum să nu pleci marţea la drum, sa nu pleci cu stîngul).

E drept că pe lîngă aceste acte magice făcute în alb, fără referire la personaje sfinte sau socotite suprafireşti,

există o serie lungă de acţiuni şi vorbiri care se referă la puteri supraumane amestecîndu-se aci în mod bizar sfinții calendarului creştin cu lumea extrem de pitorescă, păgînă. Astfel nu trebuie să coşi în zi de Sfîntul Trif că e rău de insecte, nici în zi de Sfîntul Foca că e rău de foc etc. etc. pe care e inutil să le înşirăm sau clasificăm, interesul lor fiind, deocamdată, doar acela că nu e vorba în ele de nici un fel de reiterare spre „in illud tempore", toate petrecîndu-se în lumea de aci şi de acum.

Oricît de curios s-ar părea, dar numele unei anume fiinţe suprafireşti, este de fapt numele unei boli. Avestită, aripa Satanei e numită nu numai şi Samca, dar mai are 24 de nume toate referitoare la bolile copiilor, care sînt specificate nu numai drept „strîns", diochiu, plînsori, speriat, ceas rău, bube dulci, junghi, plesnele, focuri, cufureală ş.a.m.d., fiecare nominalizate deosebit sub forma unui alt nume al Avestitei.

Deopotrivă se face apel la sfinţii creştini, chiar cînd se descîntă, ştiut fiind că toate descîntecele sfîrşesc prin a spune „descîntecul de la mine, leacul de la Sfînta Maria", „de la Dumnezeu", sau de la cutare sfînt, potrivit cu numele copilului, sau al zilei cînd se „descîntă".

În apărare sînt însă folosiţi şi „sfinţii" care nu figurează în calendarul ortodox : Sfînta Duminică, Sfînta Vineri sînt mai mult păgîne decît creştine. În schimb, ca să revenim la bolile copiilor, Sfîntul Stelian e socotit a fi de un deosebit folos. Dar lista sfinţilor thaumaturgi este dealtfel lungă, fiind deseori reprezentaţi şi iconografic, prin multe din casele oamenilor întîlnîndu-se icoane ale lui Mina, Stelian şi Paraschiva sau ale lui Pantelimon, Ermolae, Cosma, Damian, Kyr, Ioan, Samson, Diomed, pomenindu-se uneori şi numele unor Mokios, Anikitas, Talaleu şi Trifon, fiecare cu „specialitatea" lui (Sisoe e apărător al copiilor ; Haralambie e contra ciumei). Studiul lor a fost (bine) făcut de către medici (prof. dr. Valeriu Bologa din Cluj cu întreg grupul lui, Nicolae Vătămanu, Charles Laugier), folcloriştii, la rîndul lor, făcînd dese amintiri de aceşti sfinţi care, dealtfel, trimit şi „mesaje" scrise, în formă de „epistolii", către oameni, literatură de care au a se ocupa specialiştii cărţilor populare de o atît de largă răspîndire pînă în zilele noastre.

Insistăm însă pe observația că în toată această problematică a făcutului și desfăcutului, a apărării preventive și a actelor purtătoare de noroc, nu regăsim mersul îndărăt spre vremurile mitologice de care vorbește Eliade, ci un mers operat pe acțiuni prezente, pe un drum tehnic de la simptom îndărăt la „făcut" și de aci o reîntoarcere iar la prezent, adică la un desfăcut a ceea ce fusese făcut.

Există deci o întreagă gamă de operațiuni care nu fac apel la ființe cosmogonice de caracter divin cărora totuși le putem da calificativul de „sacre", în sensul de credințe în puteri „neomenești", „miraculoase", adică avînd loc după alte legi decît cele ale lumii naturale și social-umane.

g. Timp istoric și timp mitologic

Există deci două tipuri de „reiterări"; cel de care se ocupă exclusiv Eliade, care constă într-o „imitație" prin „reiterare", adică printr-o reîntoarcere la timpurile mitologice cînd a fost creat cosmosul și o repetare a ce s-a făcut atunci, prin acte de simulacru ritual și altul, al acțiunilor magice, care au loc în cadrul unui foarte scurt interval de timp, atît cît trece de la un „făcut" la „desfăcut", dînd loc nu unei repetări exacte, ci dimpotrivă unei contraimitații, a unei repetări inverse, de la „cîntec" (în sensul latin al cuvîntului *carmen* care e poezie dar și „incantație") la „descîntec".

Mircea Eliade ocupîndu-se numai de primul tip de reiterare, afirmă în legătură cu el că de fapt acțiunile rituale religioase au drept scop să suprime scurgerea timpului prin repetarea tîrzie a începuturilor, în felul acesta timpul cronologic fiind suprimat și înlocuit cu un timp mitologic. După Eliade, aci ar fi dealtfel deosebirea esențială de făcut între concepțiile istoriciste și cele sacre-religioase. După părerea lui (și nu numai a lui) evenimentele istorice se succed dar nu se repetă, amintit fiind cazul clasic al căderii Bastiliei, eveniment care nu se va mai repeta niciodată nicăieri. Dimpotrivă, actele rituale ale oamenilor sînt esențialmente o repetare a ceea ce s-a mai făcut, timpul în scurgerea lui neavînd nici o putere și nici un rost în cadrul fenomenelor sacre. De fapt, este

doar un fel de a vorbi. Fiecare acţiune sacră, orice act liturgic apare în timp, în condiţiuni mereu schimbate, întocmai ca orice eveniment istoric. Faptul că repetă evenimente din trecutul mitologic este o simplă iluzie o oamenilor, atunci cînd cred în caracterul sacru al actelor pe care le fac. De fapt ele imită un model existînd numai în imaginaţia lor, pe care îl plasează în mod arbitrar „in illud tempore". E vorba de o credinţă despre acţiunile omeneşti, nu despre aceste acţiuni ele însile.

Esenţial rămîne faptul că acţiunile religioase imită un model mental, imaginat a-şi avea originile în timpurile imemoriale ale Genezei, dar care ne-ar fi fost transmis de către generaţiile trecute conform regulilor „memoriei sociale" de caracter profan.

Urmînd pe Eliade ieşim, deci, cu totul din cadrul istoriei, pentru a ne mişca în cel al credinţelor, al imaginarului. Numai cei care aderă la o mitologie oarecare pot crede că, în adevăr, prin actele lor rituale, se reîntorc la vremurile „de vis" ale genezei, satisfăcînd astfel o dorinţă, o „nostalgie" a vremurilor paradisiace, în care cred, tot atît de arbitrar, cît şi în paradisurile de după moarte. „Baterea în loc" a timpului, suprimarea lui, rezultă din iluzia că actul sacral repetă un prototip iniţial, un „archaetip", o „matrice" din care ar lua naştere toate cele azi existente. Dar el este şi rămîne o simplă „iluzie". Eliade, amintind de căderea Bastiliei, pune o problemă de filozofie a istoriei, străină de problema psihologiilor religioase, confundînd astfel două planuri distincte, cel al realităţilor concrete şi cel al credinţelor despre aceste realităţi.

Problema nerepetabilităţii evenimentelor istorice este veche, şi îndelung dezbătută între filozofii istoriei. E cazul să ne reamintim că şi A. D. Xenopol al nostru a propus o soluţie sociologică a problemei, luată în seamă de către toţi cei ce se ocupă de asemenea probleme. După părerea lui evenimentele nu se repetă, dar se continuă, succedîndu-se în „serie". Ceea ce e fără îndoială o observaţie justă şi extrem de sugestivă, căci pe temeiul ei se poate construi o întreagă sociologie, cea a devenirilor dialectice, a legilor care prezidează la desfăşurarea în

timp a evenimentelor. Sînt însă şi alţi sociologi care arată că luarea Bastiliei nu este decît un fragment dintr-un mai vast proces social, cel al „revoluţiei", care, acestea, se repetă de nenumărate ori în felurite ipostaze. E deci cu putinţă să se facă o „istorie" a fiecărei revoluţii în parte, dar şi o sociologie a revoluţiilor, extrăgînd din toate ce le este comun.

Dar pusă problema în felul acesta, ea nu mai are nici o legătură cu problema „timpului mitologic" preconizat de Eliade şi ne mirăm chiar de ce a crezut dînsul că e necesar să facă amintire de „căderea Bastiliei". Cu atît mai mult cu cît întreaga teorie a „reiterării" trebuie redusă, de fapt, la o simplă problemă a „imitaţiei", fenomen social foarte profan, dar foarte concludent, chiar şi în probleme de „epistemologie socială", adică de arătare a condiţiilor în care mintea umană se trudeşte să-şi explice problemele legate de inserţia omului în Natura şi în viaţa socială, trudă necontenită care da naştere nu numai explicărilor ştiinţifice verificabile experimental, ci şi celor religioase şi filozofice.

Trebuie deci scoase la iveală şi puse în faţă procesele de „imitaţie", legate de aşa numita „memorie socială", de fapt personificare a unor simple procese sociale de „tradiţie culturală". În felul acesta întreaga problemă a „archetipurilor" de stil goethean, a unor seminţe din care ar fi crescut ulterior, prin dezvoltare, toate cele de azi, teza existenţei unui „strat al Mumelor", la care se referea Liviu Rusu şi Blaga precum şi, în alt sens, Mircea Eliade el însuşi, nu îşi mai găseşte justificarea, totul transformîndu-se dintr-o problemă de obscura metafizică, într-o clară problemă de sociologie.

h. *În concluzie* este important de reţinut faptul că, în covîrşitoarea majoritate a cazurilor ,în credinţele şi practicile populare de caracter folcloric apelul la prototipurile stabilite „in illud tempore", de fiinţele care au creat cosmosul este extrem de rar şi apărind excepţional doar în legende şi poveşti, fără să dea naştere la acte rituale.

Desigur sînt interesante poveştile despre un Dumnezeu care a creat lumea în tovărăşie cu Dracul, cu toate

detaliile maniheiste privind apele, nisipul din fundul mării, crearea pămîntului, apoi a munților și văilor, în care intervin și animale, precum ariciul cel deștept și albina iscoada. Dar ele nu dau naștere nici unui ritual. Mai există apoi și simple povești moralizatoare despre Dumnezeu care se plimbă cu Sfîntul Petre prin lume și o îndreaptă spre bine.

Dar ceea ce e hotărîtor e faptul că în practicile efective ale oamenilor, apar cu totul alte ființe decît cele care au creat pămîntul.

Știe toată lumea — și știe și Eliade, cînd vorbește de „creștinismul cosmic“ — că în creștinismul nostru „cutreieră strigoii credințelor păgîne“ (ca să parafrazăm pe Nichifor Crainic). Nu știm bine de unde a putut veni această păgînătate, din ce fond arhaic a putut supraviețui. Nu știm în ce măsură regăsim aici urmele unei civilizații preistorice, dacice, romane, în feluritele forme ale credințelor orientale, nu știm de cine, cînd și în ce chip a fost propovăduit creștinismul, nici ce am păstrat de la slavii cu care am conviețuit și nici ce am primit de la o serie de asiatici, cavaleri ai stepei, sub a căror dominație am trăit foarte mult timp. Dar ceea ce știm cu certitudine este că seria largă de ființe suprafirești în care au crezut țăranii noștri au o „semnificație religioasă“, sînt deci ființe „sacre“ și ca atare „reale“, cel puțin în interpretarea lui Mircea Eliade, interpretare care ne duce la concluzii paradoxale, căci ar trebui să admitem că „lumea reală“ a poporului românesc ar fi aceasta a „strigoilor“ păgîni, care fiind obiectul credințelor religioase de bază ale societății românești „arhaice“ este și ea „admirabilă“, măcar tot atît cît este socotită cea a australienilor și, ca atare, această „realitate“ ar fi singura care contează în istoria poporului român.

Întocmai cum Blaga susținea că în istoria românilor „matricea lor stilistică“ este esențială, tot astfel Eliade caută să ne convingă să credem că poporul românesc există nu pentru istoria sau sociologia sa, ci pentru admirabila lui mitologie, a cărui sorginte se plasează în preistorie, țările românești figurînd în istoria omenirii mai ales prin creația „creștinismului cosmic“ măcar că în aceasta domina, în prim plan, nu atît Dumnezeu și Dra-

rul, cît Pica, mama dracului, Avestița, aripa Satanei, Samca, Mama Pădurii, Omul Pădurii, Ielele, Sînzienele Sfintele, Dînsele, Joimărițele ,Ursitoarele, Strigoii și Moroii, Rohmanii, Blajinii, toți aceștia avînd semnificații „sacrale", fiind ființe de care credincioșii lor se temeau, le cereau sprijin, le invocau, socotindu-le pe unele bune, benefice, pe altele rele, malefice, dar deopotrivă de reale.

Fără a glumi prea mult, am putea spune că, potrivit concepției lui Eliade, ar trebui să credem că țara românească ar fi de fapt o țară a Marțoalelor și a lui Ducă-se pe pustii. Noi cei de astăzi nu mai credem în aceste duhuri bune și rele, le socotim credințe deșarte, măcar că le înțelegem semnificațiile, căutăm să le stabilim originea, să le facem istoricul și analiza sociologică, arătînd în ce medii culturale, la ce vîrste și la ce sexe constatăm existența lor.

Aceasta spre deosebire de alte ființe imaginare în care nu cred nici țăranii, de care sînt pline basmele noastre, precum împărații verzi, roșii și galbeni, animalele năzdrăvane, care vorbesc ca oamenii (cai, boi, porci, pești, broaște) „arătările", ca Statucot Barbă de-un cot, Lungilă, Setilă, Gerilă, Păsărilă, Flămînzilă, Zmei, Zmeoaice, Sgripțuroaice care sînt toate ființe foarte „semnificative", dar în care nu au crezut nici țăranii noștri de pe vremuri, necum cărturarii urbani dar care deopotrivă pe toți ne amuză, așa cum facem atunci cînd cetim literatură, emoționîndu-ne de Genoveva de Brabant, de Albă ca Zăpada, de Madame Bovary, sau Dama cu Camelii, știind bine că aceste personaje nu există decît în imaginația noastră ; le știm semnificația, dar nu credem în realitatea lor.

Sînt și cazuri mai puțin clare în ceea ce privește gradul de credulitate pe care o avem față de ele. Cînd țărăncile noastre pomenesc de Sfînta Vineri, de Sfînta Duminică este vorba de o simplă poveste, sau de o credință efectivă ? Răspunsul nu-l poate da decît o cercetare la fața locului, totul depinzînd de faptul dacă cei ce le pomenesc cred sau nu în ele. Dacă cred, atunci ele sînt „sacre" și deci „reale" ; totuși de un alt grad de realitate decît cea a ființelor care au creat lumea. Într-un cuvînt, din toate teoriile lui Mircea Eliade, ce pu-

tem reține ca lămuritor cu privire la viața culturală a poporului român? Constatăm, cu regret, că prea puțin.

Ideea centrală a lui Eliade, cea referindu-se la nostalgia trecutului, la reiterarea pe drumul de întoarcere spre origini, de necesitatea de a asigura eficiența acțiunilor noastre prin repetarea *ad litteram*, cît mai credincioasă cu putință, a prototipurilor create de ființele imaginare presupuse a fi creat lumea, nu își găsește aplicare, în ce ne privește.

Dealtfel teoria lui de bază nici nu este folosită în cele cîteva studii pe care le-a dedicat credințelor populare românești. Întreaga sa teorie cu privire la „realitatea" celor sfinte, la „semnificațiile" care ar da caracter „sacru" acțiunilor și ideilor noastre, nu este folosită în analiza culturii populare românești. Se repetă aci; dacă nu mă înșel, aceeași situație pe care am găsit-o la Blaga, după elaborarea unei teorii foarte sofisticate privind „matricea stilistică" și „apriorismul românesc", Blaga, cînd trece la analiza concretă a culturii noastre nu mai face apel decît la metodele clasice îndeobște folosite, metode pe care e drept că le mînuiește în mod magistral, astfel că cetirea operelor lui e deosebit de captivantă și de lămuritoare, cu condiția să uităm însă toate postulatele lui teoretice, printre care, în special, cel al „spațiului mioritic" se arată a fi cel mai nepotrivit, amestec al unui lirism mistic în treburi de caracter exclusiv profan.

Tot astfel și Mircea Eliade, cînd trece la cercetarea problemelor românești, nu mai vorbește de „realitatea" celor „sacre", nici de „nostalgia după vremurile de vis ale mitologiei Genezei", ci își aduce doar contribuția, foarte valoroasă, a erudiției sale, adică analizînd lucrurile la nivelul clasic al comparării celor de la noi cu cele existente în alte culturi, mai vechi și mai noi. Nu intră în gîndul nostru să analizăm amănunțit cartea *De la Zalmoxis la Genghis Han* și nici să ne mirăm din nou de ce a pomenit în titlul cărții marele tătar în al cărui imperiu am stat cîtăva lungă vreme, de vreme ce în cuprinsul volumului nu mai e vorba de el.

Studiul despre Zalmoxis, cît de interesant ar fi, nu privește credințele efective și actuale, adică controlabile, ale poporului român. Încercarea de a pune față în față

ce nu știm despre Zalmoxis, cu ce nu știm despre credințele poporului român, nu este prea ispititoare și în tot cazul deloc lămuritoare pentru analistul credințelor folclorice de la noi. Desigur, studiile celelalte cuprinse în volum sînt foarte utile, deși nu aduc nimic altceva decît o informație mai bună, mult superioară față de ceea ce se stia pînă acum, putînd fi folosită în cadrul unei analize comparative. De pe urma lucrărilor lui Eliade nu ne alegem însă, așa cum am afirmat, cu nici o viziune de sinteză a „mitologiei românești" ci numai doar cu fragmente, mai adîncit studiate, a unor teme deseori analizate de toti folcloriștii noștri.

Ceea ce este însă întristător este faptul că la Eliade, întocmai ca și la Blaga, deficiența de bază este necunoașterea directă și completă a vieții noastre rurale, refuzul sistematic și polemic afirmat al folosirii metodelor de cercetare indicate de către sociologia culturilor. De fapt, asupra acestui din urmă punct de vedere ramîne să mai judecăm problemele pe care le ridică cu sine orice încercare de a cunoaște caracterele specifice ale culturii noastre folclorice, deci în fond a specificului național românesc.

PARTEA a IV-a

PROBLEME DE SOCIOLOGIE A FOLCLORULUI

Cap. I. PLEDOARIE PENTRU O SOCIOLOGIE A CULTURII FOLCLORICE

1. DEFICIENȚELE ANALIZELOR FILOZOFICE ȘI TEOLOGICE ALE CULTURILOR FOLCLORICE

Aruncînd o privire retrospectivă asupra interpretărilor propuse pentru înțelegerea culturii populare românești, în ceea ce are ea mai caracteristic „românesc“, adică latura sa folclorică, putem trage concluzia că rezolvarea problemei nu este deloc ușoară ; căci în afară de firescul sentiment al orgoliului național, se amestecă, tulburînd clara viziune a lucrurilor, o serie de concepții teoretice, contestabile, care țin de personalitatea diferiților autori și de curentele istorice în care sînt încadrați.

Am văzut astfel cîteva interpretări de școală latinistă, apoi tracistă, altele de luptă socială sămănătoristă și poporanistă, de supralicitare patriotardă, de exegeză filologică și de critică literară, estetică și psihologică (normală și abisală), unele filozofice, cărora li s-au adăugat, sporadic, cîteva contribuții de caracter „științific“, geografic, etnografic, sociologic și istoric și, în cele din urmă, o încercare de a lămuri problema prin încadrarea ei într-o istorie comparată a religiilor.

În general, ceea ce am putut regreta mereu a fost o gravă deficiență în cunoașterea problemei datorită, pe de o parte, puținătății lucrărilor pregătitoare de strîngere și publicare sistematică a informațiilor documentare și, pe de alta, a refuzului sistematic de a se documenta direct, pe care îl manifestă cei mai de seamă cercetători ai problemei, în special trebuind a fi menționați în această privință Lucian Blaga și Mircea Eliade.

Cu privire la Blaga, am arătat pe îndelete de ce acest filozof a considerat că îi este suficientă, ca sursă de informaţie, copilăria lui în sat care îl scuteşte de a mai face cercetări „monografice" de specialitate. Cît despre Eliade, dînsul socoteşte că cercetarea la teren nu preţuieşte prea mult, avînd un rol minor faţă de sursa de bază a oricărei documentări, care este şi rămîne interpretarea hermeneutică a textelor „sfinte". Este însă o gravă eroare să reduci doar la atîta valoarea cercetărilor făcute direct pe viu, mai ales atunci cînd ceea ce cercetezi este o cultură de caracter folcloric, care nu lasă urme scrise, decît prea puţine şi întotdeauna nesatisfăcătoare, ele fiind opera altora decît a masei ţărăneşti „folclorice" şi deci analfabete. Există desigur, măcar de la o vreme, modeşti cărturari de sat, mai cu seamă preoţi, care sînt „condeieri", adică ştiu să scrie şi care şi scriu diverse acte juridice, hotărnicii, vînzări, cumpărări, foi de zestre, chitanţe sau felurite alte contracte de ordin mărunt civil, foarte interesante, desigur, dar care nu ne pot informa decît pe o latură restrînsă a vieţii sociale. Mai ales atunci cînd vrem să înţelegem psihologia, mentalitatea, sistemele de gîndire ale oamenilor trăind folcloric, cu privire la felul lor de a concepe lumea de aci şi de dincolo, în toată gama variată a ştiinţelor, filozofiei şi credinţelor religioase şi magice, scrisurile rămase din vechi, ba chiar şi cele din zilele noastre, nu ne pot servi la nimic. În lipsa unor asemenea documente reale, adică efectiv folosite în viaţa oamenilor, nu mai putem dispune decît de „procesele verbale" alcătuite de cercetători ştiinţifici care consemnează în scris observaţiile făcute de ei asupra vieţii grupurilor sociale, nu numai „primitive" (adică sălbatece) ci şi „folclorice".

Dar aşa cum am mai arătat, aceste surse de informaţie sînt de a doua mînă, făcute adică de alţii decît analiştii în căutare de înţelesuri filozofice sau teologice. Am mai deplîns această situaţie în care se află toţi cei care tind să facă sinteze generale, cuprinzînd totalitatea informaţiilor privind întreg pămîntul şi întreaga istorie umană.

Repetăm afirmaţia că, pentru cei care analizează viaţa socială a propriei lor ţări, ca filozofi sau teologi, absenţa lor de la o cercetare directă nu mai este scuzabilă. Ca să interpretezi o cultură folclorică, este necesar înainte de toate să o cunoşti, aceasta fiind singura modalitate de a nu spune vrute şi nevrute, pe baza unor sumare informaţii şi intuiţii rapide. Cunoaşterea caracterelor specifice ale vieţii sociale de tip folcloric nu se poate asigura decît prin cercetare directă şi participare critică, sistematică şi continuă.

Parcurgînd operele lui Blaga şi ale lui Eliade, în măsura în care ele se referă la satul românesc, avem a regreta tocmai necunoaşterea pe care o dovedesc, ba chiar lipsa măcar a unei încercări de pătrundere în ce este realmente specific vieţii noastre folclorice. Pentru a fi drept, Blaga este din acest punct de vedere de preferat lui Eliade, căci Blaga cel puţin s-a străduit să formuleze o teorie, cea a „satului-idee" şi a „apriorismului românesc", pe cînd la Eliade nu găsim nici măcar o astfel de tentativă.

Ceea ce e regretabil ; căci avem dreptul să ne întrebăm dacă întreaga lui teorie despre o „reiterare" spre „origini", cea a „anamnezei" şi a „anamnezei sociale", nu ar fi meritat să fie confruntată cu realităţile, astfel încît această ipoteză de lucru să poată fi verificată, amendată, îmbogăţită şi eventual înlocuită cu alta mai satisfăcătoare.

2 SINTEZELE FOLCLORICE POSIBILE

Dar chiar dacă analiştii problemei ar dispune de întreaga documentare de care ar avea nevoie şi chiar de ar avea şi experienţa directă a vieţii folclorice, încă li s-ar mai pune probleme greu de soluţionat, dacă ar dori să procedeze la o sinteză a tot ce se ştie. E mai întîi o întrebare dacă asemenea „sinteze" sînt posibile şi dacă nu ar fi indicat să ne oprim doar la soluţia elaborării unor „enciclopedii" a produselor culturale de caracter folcloric.

Există un domeniu unde o asemenea procedură este potrivită ; cel al „ştiinţelor" populare, adică a cunoştinţelor empirice, general răspîndite, cu privire la biologie, medicină, botanică, zoologie, geografie, pedologie, geologie, meteorologie, agricultură, zootehnie, agrimensură, metrologie etc. care sînt extrem de interesante şi mai mult încă, foarte folositoare, ele cuprinzînd o experienţă milenară deosebit de utilă.

Dealtfel, în această privinţă au şi fost făcute cîteva lucrări foarte bune, căci, asemenea enciclopedii ale ştiinţelor populare empirice, pot fi deseori un izvor de informare şi pentru ştiinţele pozitive, precum şi un punct de plecare pentru o acţiune de răspîndire a cunoştinţelor folositoare, de înlăturare a celor neraţionale şi ineficace.

Nu acelaşi lucru se întîmplă însă în celelalte domenii ale culturiii folclorice. Astfel, în ce priveşte literatura populară, am văzut cît de zadarnică a fost încercarea celor dintîi culegători de texte folclorice, care au nădăjduit ca, din multiplele variante existente să compună un text unic, antologic, a celor mai bune fragmente, sudate laolaltă prin versuri intercalate, de fabricaţie proprie, totul în credinţa de a putea astfel restabili un presupus text „original", pierdut.

Acelaşi lucru nu îl puteau însă încerca folcloriştii muzicali căci ar fi fost absurdă încercarea de a construi o melodie din fragmentele altora. Tot ce au putut face a fost să se pătrundă de „melosul" popular şi să creeze o muzică pastiş, în „stil popular", pe care însă nu o puteau atribui „poporului", ci o revendicau ca o creaţie proprie. Se consideră valabile încercările de acest fel ale unor muzicieni de talent, cum au fost, de pildă, George Enescu, D. G. Kiriac, Sabin Drăgoi şi alţii din lunga serie a acelor care le-au urmat.

Tot zadarnică a fost şi încercarea de a reconstitui „obiceiul pămîntului" în forma unui „cutumiar", pe modelul celor din Apusul medieval, căci în veacul al XIX-lea la noi în ţară fuseseră gata introduse legislaţiile occidentale burgheze, astfel că vremea cutumiarelor trecuse, cel mult juriştii noştri se puteau mîngîia cu

nădejdea că obiceiul pămîntului ar mai putea folosi în interpretarea cazuistică, jurisprudențială.

Încă mai gravă este problema încercărilor de a reconstitui filozofia și teologia poporului român. Am arătat cît de nesatisfăcătoare a fost încercarea în acest sens făcută de Lucian Blaga, dînsul încurcînd propria lui filozofie cu aceea a poporului, adică punînd, în mod abuziv, pe seama poporului, propria lui filozofie. Cît despre străduința lui Eliade de a elucida problema unui „creștinism cosmic“, oricît de interesantă ar fi, ea nu este — credem — deocamdată decît o schemă sumară și atîta tot.

Există desigur multe și variate surse informative care pot fi folosite pentru a ne lămuri cu privire la filozofia și teologia populară. În special, în problemele religioase, dispunem de rituri, ceremonii, mituri, legende, obiceiuri, superstiții, basme, împrăștiate pe toată suprafața țării, în infinite variante. Dar interpretarea lor se izbește de mari dificultăți.

În primul rînd, așa cum am mai afirmat, din multiplele mituri existente, nu se poate alcătui o „mitologie“ coerentă decît în urma unor operații de logificare imposibil de realizat pe cale folclorică, numai o clasă sacerdotală putînd-o asigura.

În situația noastră, o asemenea clasă sacerdotală era însă gata organizată în ritual creștin, astfel că nu putea considera credințele populare decît drept „erezii“ păgîne, care trebuiau cunoscute nu pentru a fi sudate în mod coerent ci, dimpotrivă, pentru a fi combătute și înlăturate.

Ne-am putea întreba : oare o asemenea operație nu ar putea fi întreprinsă de un teoretician laic, pe calea simplei erudiții filozofice ? Problema merită să fie mai atent analizată. Satele noastre, pînă mai deunăzi, au trăit într-o lume de superstiții și credințe deșarte, haotică învălmășală de acțiuni și de gînduri, născute din teamă și ignoranță. Totuși ne putem întreba dacă în dosul întregii serii de practici în legătură cu viața omului, de la naștere pînă la moarte, nu s-ar putea ascunde totuși un sistem sau măcar un germene de sistem de gîndire metafizică ? Faptul că nici unul dintre infor-

matorii noştri ţărani, care trăiesc această filozofie şi teologie, analfabetă şi rurală, nu este in stare să ne arate, lămurit, în ce constă ea, ca structură logic închegată, nu ar fi un contraargument. Cercetătorii culturilor analfabete, ba chiar şi a celor alfabete, au învăţat de la lingvişti că este cu putinţă ca, din „graiul" vorbit de un grup de oameni să se reconstituie o „limbă", formulîndu-i-se legile gramaticale, sintaxice şi semantice, pe care cei ce vorbesc le aplică fără să le ştie. N-ar fi posibil tot astfel ca să reconstituim şi „sistemele filozofice şi teologice" existente latent în seria de practici şi credinţe neîntovărăşite de conştiinţa că sînt filozofie şi teologie ?

Ispita de a proceda în felul acesta este copleşitoare pentru oricine ia contact direct cu viaţa folclorică. Pe măsură ce informaţiile noastre sporesc, constatăm că ele se repetă şi se clasează în mintea noastră, de la sine, pe categorii, iar în sînul categoriilor, pe teme, care pot fi corelate între ele. În felul acesta se ajunge la inventarierea şi clasarea tuturor întrebărilor pe care şi le pun oamenii şi cărora le găsesc răspunsuri şi soluţii de ordin divers.

Se repetă deci şi în aceste domenii ale filozofiei şi religiei, operaţiile de clasificare a „temelor" folosite de analiştii literaturilor populare, care reuşesc să readucă imensul material al variantelor, la un număr limitat de „scheme", la o „tipologie". Numai că, dacă cercetătorii folclorului literar au ajuns să pună la punct asemenea lucrări, cei ai folclorului filozofic şi religios sînt încă departe nici măcar de a fi început o astfel de muncă. Drept e că ea nu este uşoară, necesitînd mînuirea unui număr impresionant de mare de informaţii, deseori rezolvabile numai cu mijloacele mecanizate ale informaticii.

Problemă cu atît mai grea cu cît intră în linie de calcul „idei", „semnificaţii" greu clasabile şi, mai ales, greu de stabilit, dat fiind că aceste „semnificaţii" nu ne sînt clar arătate de către informatorii noştri, ci trebuie să le ghicim noi, recurgînd la o teorie a „amneziei sociale" adică la afirmaţia că aceste „sensuri" au existat cîndva în formă clară (aşa cum afirmăm că a existat şi un text iniţial) dar că acest sens s-a pierdut pe drum,

ajungînd pînă la noi doar formele lor exterioare. Acestei „amnezii", analistul culturii folclorice ar urma deci să-i opună un proces invers de „anamneză socială" realizat pe riscul lui personal, fără altă bază decît elaborările lui proprii şi logica gîndirii lui în cadrul unei teorii generale. Am văzut astfel că Blaga dă un „sens" filozofiei poporului român punînd în sarcina acesteia propria lui filozofie. Precum face dealtfel şi Eliade, dînd maldărelor de documentaţii diverse, semnificaţia unei „reîntoarceri rituale" la vremea începuturilor.

Această din urmă interpretare nu este însă atît de fantezistă pe cît s-ar părea ci, dimpotrivă, merită o atenţie specială, dată fiind erudiţia cu care este susţinută şi mai ales ţinînd seama de numeroasele ei puncte de contact cu realitatea.

Dar ce i se poate reproşa, aşa cum voim să arătăm, este că ea nu rezultă direct din fapte, ci li se aplică, oarecum artificial, aici în fond fiind vorba nu de un proces de „reiterare", ci de unul de „imitaţie". Dar pentru a urmări acest punct de vedere este necesar ca natura vieţilor folclorice să fie mai îndeaproape cunoscută, măcar prin lămurirea liniilor directoare ale proceselor sociale care îi determină şi îi asigură păstrarea ei tradiţională.

Cap. II. NATURA SPECIFICĂ CULTURILOR FOLCLORICE

1 CARACTERUL DIVERSIFICAT AL CULTURILOR FOLCLORICE

Ceea ce împiedică corecta înţelegere a culturii folclorice este greşita concepţie despre natura sa, pe care o au unii dintre tălmăcitorii ei. În primul rînd se face greşeala de a se crede că „folclorul" constă numai în producţii artistice, în special cele exprimate prin cuvinte, adică dînd naştere unor „texte" care se pot tipări în volume şi sînt deci uşor de consultat şi compulsat. În realitate ceea ce trebuie să ne preocupe nu este „folclorul" în acest sens restrîns, ci „cultura folclorică" care e mult mai vastă şi mai complexă decît manifestările lui artistice.

Mai întîi, prin „cultură", în general, trebuie să înţelegem totalitatea creaţiilor omeneşti, de orice ordin ar fi, necesare pentru buna vieţuire a unor grupuri sociale în mijlocul Naturii. Societatea umană nu este altceva decît un grup de fiinţe biologice care au de rezolvat două mari probleme esenţiale : inserţia lor atît în Natură cît şi în Social. În Natură, oamenii reuşesc să se acomodeze pe calea muncilor tehnice, prin unelte şi procedee de folosire a acestora, reuşind să-şi asigure astfel supravieţuirea. Toată viaţa lor socială depinde deci de capacitatea lor de producţie economică, prin care îşi asigură hrana, îmbrăcămintea, adăpostul. În procesele lor de muncă, oamenii folosesc o serie multiplă de operaţiuni mintale. Unele sînt tehnice, ducînd la crearea de unelte şi procedee, dar altele sînt de na-

tură magică şi religioasă. Inserţia în Natură, care este pentru oameni un laborator de muncă, implică cunoaşterea legilor cosmosului, a pămîntului ca atare, cu solul, apele, clima, plantele şi animalele lui, un imens efort mintal fiind necesar pentru a înţelege tainele Naturii şi a le explica ştiinţific, magic sau religios. Între aceste trei modalităţi de explicare există o corelaţie directă. Într-o ceremonie agrară, de pildă, cu sens de apel la bunăvoinţa unei fiinţe supreme, socotită a se lăsa înduplecată, sau într-o procedură magică de siluire a forţelor enigmatice presupuse a exista şi a se amesteca în desfăşurarea fenomenelor, totul are înţeles numai în corelaţie cu gradul de dezvoltare a cunoştinţelor ştiinţifice. Seria întreagă de credinţe cosmogonice şi cele în legătură cu desfăşurarea anotimpurilor, cu fenomenele meteorologice, merg toate în paralel şi mînă în mînă cu cunoştinţele pozitive, formînd laolaltă un bloc în a cărui structură e interesant de stabilit în ce proporţie, mereu schimbată, intră ştiinţa, magia şi religia.

Deci nu numai „textul" în sine, care poate fi supus unei analize hermeneutice, potrivit tehnicilor elaborate pentru descifrarea cărţilor socotite „sfinte", ci întreg complexul de recitări, cîntări, gesturi şi acţiuni au o „semnificaţie" căreia trebuie să i se adauge necondiţionat şi lămuriri cu privire la cine participă la aceste fenomene, în calitate de profesionişti, de participanţi la o ceremonie neorganizată sacerdotal sau ca simpli practicanţi individuali.

Activitatea economică cuprinde, aşadar, nu numai o inserţie în Natură ci şi în Social, căci oamenii muncesc în comun, coordonat, în feluritele chipuri ale diviziunii muncii, în linie şi de atelier sau în structura diviziunilor sociale ale muncii, pe clase sociale şi pe profesii. Aşadar în structura economică de „bază" a societăţii intervine şi problema relaţiilor sociale, adică stabilirea modalităţilor diverse prin care oamenii îşi organizează relaţiile dintre ei, relaţii care, pe de altă parte, nu sînt numai economice, ci şi de multiple feluri, de la cele care se stabilesc în sînul unei gospodării familiale, pînă la cele de natură juridic-politică, ale statului.

Aceste relații sociale dau la rîndul lor naștere unor producții mintale foarte diversificate, cuprinzînd nu numai norme de conviețuire, juridice, etice, profane și religioase, ci și producții artistice de tot felul.

Însă întocmai ca și textele privind inserția în natură, cele propriu-zis sociale au semnificație deplină numai dacă li se arată împrejurările care le dau naștere, precum și consecințele sociale pe care le declanșează.

Orice producție mintală a grupurilor sociale are deci de îndeplinit o anume funcție socială, astfel că a despărți „textul“ de complexul social în care apare, îl determină și asupra căruia exercită înriuriri este o greșeală vădită.

O a doua greșeală, care de asemeni se face îndeobște de cei care se specializează în exclusiva exegeză a textelor, este de a crede că nu există decît un singur folclor pentru fiecare grup social, în speță un singur folclor românesc, dătător de seamă pentru întreg neamul românesc. Le este de aceea de ajuns o singură baladă, precum a *Mioriței*, sau un singur proverb, sau un singur ritual ca să fie încredințați că au dibuit fără greș ceva valabil pentru întreaga suflare românească. Fie că e vorba de „cățeii turbați“ din rana unui copil, fie proverbul cu „timpul care stă“ sau obiceiul „mătrăgunii“, atîta pare a fi suficient pentru a avea certitudinea că s-a pătruns în miezul problemelor filozofice și religioase ale poporului român.

Această greșeală se bazează în fond tot pe vechea credință că folclorul este expresia directă a unui „duh al poporului“, astfel că e de ajuns să pui mîna pe un exemplar bun pentru ca acesta să dea seamă pentru tot restul producțiilor de același fel, „etnia“ unui popor manifestîndu-se deci în permanență și neschimbat în fiecare din manifestările ei.

În realitate, dimpotrivă, ceea ce este specific folclorului este imensa lui capacitate de a se diversifica, îmbrăcînd forme variate de la un domeniu la altul, de la un emițător la altul, ba chiar și de la o emisie la alta a aceluiași informator. Vom arăta în continuare că iluzia aceasta a existenței unor „exemplare tipice“ dătă-

toare de seamă pentru total, nu poate fi înlăturată decît prin cunoașterea mecanismelor de formare a opiniilor publice, care sînt ceva mai complicate decît ar dori-o cetitorii de texte folclorice sau cei încrezători în amintirile lor din copilărie.

2 DIVERSELE CATEGORII DE FOLCLOR

Analistul folclorului trebuie deci să fie mult mai atent la această problemă a diversificării folclorului pe multiple categorii, convingîndu-se că nu există un folclor românesc unic ci o serie multiplă de folcloruri românești.

Schematic ele se pot clasifica în felul următor :

a. **Un folclor general**, de caracter obștesc, cunoscut și practicat de către toți membrii unei aceleiași comunități, în sînul căreia formează un fenomen similar celui al opiniei publice, adică fiind o „cultură publică" de uzaj zilnic generalizat.

Domină în acest tip de folclor fenomenul de masă al *limbii* vorbite de întreg grupul social, uneori cuprinzînd comunități întinse pe mari spații teritoriale, în cadrul unei întregi națiuni, rămînînd inteligibilă în ciuda existenței unor deosebiri locale, care nu merg însă pînă la a forma dialecte propriu-zise.

Se adaugă însă limbajului încă un alt fenomen similar, avînd și el caracter de masă, de uzaj zilnic generalizat. Este vorba de complexul de fenomene care formează *„moravurile"* sociale, în toate domeniile care se referă la seria de acte privind obiceiurile vestimentare, de hrănire, de odihnă, de igienă, de comportamente în relațiile sociale curente, de la gesturile de bunăvoință pînă la cele agresive ; inclusiv normele etice, juridice și cele de bună-cuviință. Moravurile sînt deci practicate, întocmai ca și limba, fără să fie dublate de o teoretizare a lor, de o exprimare în forme teoretice. Uneori, totuși, regulile lor, mai ales cele etice și juridice, dau naștere și la o exprimare în „paremii" și „proverbe", deși în general moravurile sînt atît de adînc

pătrunse în obiceiurile oamenilor încît ele nu ridică probleme, fiind de toată lumea considerate ca fireşti şi de la sine înţelse.

Se adaugă încă un alt fenomen social, cel al existenţei unor reguli de formulare poetică, de versificare într-un anume sistem metric, dublat de un sistem muzical, el însuşi avînd regulile lui precise.

Desigur normele poeziei şi ale muzicii nu sînt nici ele cunoscute, ca atare, în mod conştient de către cei ce le folosesc; dar întocmai cum se întîmplă şi cu limba, teoreticienii pot ajunge să le cunoască şi să le formuleze.

b. Pe lîngă acest „folclor generalizat", există şi o serie de alte tipuri specializate de folclor din care putem semnala :

— Folclor diversificat *pe sexe şi vîrstă,* precum cultura grupelor de copii, a tinerilor căsătoriţi, flăcăi şi fete de scos la horă, a bărbaţilor maturi şi a nevestelor, a babelor şi bătrînilor, care vin fiecare cu propriul lor mod de a interpreta folclorul general utilizat, adăugîndu-i şi creaţii proprii, care nu circulă decît în grupul social respectiv.

— Pe *roluri temporare* de caracter ceremonial, cum sînt cele ale naşilor, de botez şi căsătorie, ale vorniceilor, moaşelor, bocitoarelor, paparudelor, căluşarilor, colindătorilor etc.

— Pe *status-uri profesionale,* precum cel al lăutarilor, dar şi cel special al morarilor, fierarilor, cărămidarilor, fîntînarilor, dulgherilor, tîmplarilor, rotarilor etc, care dispun nu numai de propria lor terminologie profesională ci şi de o sumă de cunoştinţi şi practici folosite doar în grupul lor.

— *varietăţi de folclor tainic,* de două feluri : „limbi păsăreşti" folosite mai mult în joacă, şi „formule cu sens magic" care nu se cunosc decît de cei iniţiaţi, socotindu-se că, dezvăluite profanilor, îşi pierd puterea. De fapt e tot un folclor profesional, al categoriei deosebite a celor care îşi asumă roluri de mînuitori ai for-

ţelor magice, descîntători, vrăjitori, ghicitori în zodii, în bobi sau alte tipuri de „mancii" şi „profeţii".

3. CARACTERUL DE „OPINIE PUBLICĂ" AL FOLCLORULUI

Orice exemplar folcloric, de orice natură ar fi, nu este deci reprezentativ decît pentru grupul social în care e folosit în mod curent, iar nu pentru întreaga etnie. Mai mult încă; chiar şi în sînul unui grup social restrîns, dispunînd nu numai de folclorul general, comun întregului grup, ci şi de folclorul special al subgrupului, se pune problema gradului de reprezentativitate a folclorului, care, rămînînd acelaşi în sînul grupului, se foloseşte într-un mod foarte variat de membrii lui.

Problema a fost sesizată mai ales în urma cercetărilor sociologice făcute asupra fenomenului denumit „opinie publică". Şi în această problemă a fost o vreme cînd s-a crezut că există o „opinie publică" general valabilă pentru întreg grupul social. Se credea în existenţa unui „glas al poporului" care ar fi putut fi exprimat de oricare dintre membrii societăţii, în teorie „Rousseau", sub forma unei „volonté générale" care ar fi fost mai valabilă decît „la volonté de tous".

Practicile electorale specifice lumii moderne au arătat că o asemenea „voinţă generală", adică o opinie publică unică, nu există.

Cînd se pune problema unui plebiscist, de pildă, în care voturile nu pot fi decît „da" sau „nu", este exclus ca voturile să se declare în unanimitate numai „pentru" sau numai „contra" ci voturile se distribuie în proporţii diverse, între „da" şi „nu", categoriile „da "şi „nu" fiind corelate cu fenomene sociale alăturate, precum sex, vîrstă, clasă socială etc. Cu atît mai variate vor fi rezultatele cînd voinţele sînt a se exprima nu numai pe o singură întrebare ci pe mai multe, fiecare putînd pretinde răspunsuri prin „da" sau „nu". Evantaiul potrivit căruia se împrăştie aceste voturi pe situaţii sociale diverse este extrem de vast. În ultima vreme au şi fost puse la punct o serie de tehnici de „anchete de opinie

publică“, de „sondaje“ atît de sofisticate încît au dat naştere unei noi profesii sociologice precum şi la organizarea unor instituţii de sondaje a opiniilor publice.

De la această nouă disciplină sociologică folcloriştii au ceva de învăţat, anume că atît credinţele cît şi cunoştinţele folclorice se distribuie, întocmai ca opiniile publice, pe un larg evantai de categorii teritoriale şi sociale, astfel încît azi am ajuns să constatăm că e o greşeală să se acorde oricărui fenomen folcloric, o valoare reprezentativă nu numai pentru etnia întreagă, dar nici măcar pentru grupul social restrîns care a fost anchetat. Întrucîtva problema era cunoscută şi de către vechii filologi, care au pus de mult problema „circulaţiei“ cuvintelor, un cuvînt avînd valoarea în proporţie cu frecvenţa în care este folosit.

Acelaşi lucru se cuvine a fi ţinut în seamă şi în ceea ce priveşte obiceiurile, credinţele, cunoştinţele, care şi ele se folosesc mai mult sau mai puţin des, diversificat pe gama întreagă a structurilor sociale. Întocmai ca şi opiniile publice, dealtfel ca şi oricare alt fenomen de masă, credinţele, cunoştinţele, practicile folclorice, se distribuie pe anumite curbe de frecvenţă care pot fi supuse unor tratamente matematice foarte sofisticate, dar foarte semnificative şi pline de învăţăminte. Un fenomen social izolat nu mai are astăzi înţeles pentru cunoscătorii problemei, decît în măsura în care i se poate arăta poziţia deţinută în cadrul curbei frecvenţelor. Ceea ce înseamnă că orice culegere de fenomene folclorice izolate este socotită insuficientă, inducînd sistematic în eroare. Ceea ce pretind ştiinţele sociale moderne sînt culegerile folclorice făcute pe tehnica anchetelor statistice, similare celor de sondaje ale opiniei publice, operate nu în stil de recensămînt general, ci prin aplicarea modalităţilor de „eşantionare“, în lipsa căreia orice cercetare făcută în ziua de azi e socotită a fi rudimentară, rămasă la nivelul de acum o sută de ani ; deci nevalabilă.

În această privinţă, la noi în ţară — dealtfel şi în lumea largă — sîntem departe de a fi atins nivelul tehnic dorit. Sondajele de opinie publică au putut suferi o punere la punct deosebit de valoroasă pentru că ele

au fost organizate în forma unor societăţi anonime lucrînd contra subsidii financiare pe probleme de interes public imediat. Pe cînd în probleme de cunoaştere a credinţelor şi a cunoştinţelor folclorice interesul general este cvasiinexistent, problema putînd interesa doar un număr restrîns de cercetători şi erudiţi.

Ceea ce trebuieşte să fie însă cunoscut de către cetitorii români, este că prima aplicare a tehnicilor de anchetă prin sondaj, de probleme de folclor aparţine fostei şcoli româneşti de sociologie, graţie marelui folclorist care a fost Constantin Brăiloiu, a cărui lucrare *La vie musicale d'un village* continuă a fi un model de o extraordinară clarviziune a drumurilor noi pe care trebuie să pornească folclorul, sub forma lui modernă de „sociologie a folclorului" şi de „etnomuzicologie".

Studierea acestor tehnici de cercetare, nu numai a folclorului muzical, ci a tuturor fenomenelor folclorice, inclusiv cele ale credinţelor religioase, magice şi ştiinţifice şi, mai ales, cele privind cunoştinţele folclorice, în răspîndirea lor variată, pe un evantai social foarte extins, socotim că este obligatorie pentru oricine lucrează în asemenea domenii. De aceea, în partea finală a acestui volum, vom include un studiu mai amănunţit a acestei probleme, reţinînd deocamdată învăţătura că în zilele noastre nimeni nu mai are dreptul de a folosi tehnicile care aveau curs în această materie acum un veac. Şi nici măcar cele de acum cîteva decenii. A înregistra, eventual chiar la magnetofon, un text sau o melodie, în loc de a face o anchetă sociologică completă, este o treabă de amator, nicidecum de cercetător ştiinţific. Dar ştiinţă, din păcate, ştiu prea puţini şi de practicat mai nimeni.

4. LIPSA ORICĂRUI „TEXT" SAU „MODEL" AUTENTIC

Orice cercetător direct al folclorului constată, spre marea lui părere de rău, că nu există nici un *text* standard, precum nici un *model* de credinţă, obicei, rit sau ceremonie, de toată lumea ştiute şi repetate *ad litteram,*

ci numai *teme* şi expresii îndeobşte cunoscute, pe care fiecare informator le realizează, improvizîndu-le de fiecare dată într-o variantă nouă. S-a tras de aci concluzia că folclorul ar fi caracterizat tocmai prin această capacitate de a improviza variante, indiferent dacă „tema“ este o creaţie cultă sau tradiţional populară. Producţiile folclorice ar fi deci o colecţie de variante, mai mult sau mai puţin reuşite, după talentul fiecăruia dintre participanţii la viaţa folclorică. În anume cazuri, destul de rare, putem afla „tema“ în jurul căreia se creează variantele, Coşbuc de pildă arată cît de plăcut surprins a fost cînd unele din poeziile lui au putut fi culese, ulterior, „din gura poporului“, în felurite variante, dintre care unele foarte reuşite.

În aproape totalitatea cazurilor însă, asemenea *texte* nu pot fi găsite. Totuşi folcloriştii nu se pot împiedeca să creadă că ele au existat şi nu pierd nădejdea de a sfîrşi prin a le restabili. Atunci cînd asemenea „texte“ nu par a fi posibile, cum e cazul „ceremoniilor“, ei continuă a crede într-o *schemă rituală* care trebuie să fi existat în forme clare şi perfecte, astăzi însă stricate.

Aşadar, în loc să considere folclorul ca pe un fenomen social existent exclusiv sub forma unor multiple variante simultane, nereductibile la un text sau la o schemă care ar fi existat realmente în trecut, ei continuă să recurgă la ipoteza unei „amnezii“ sociale adică la un proces de uitare a acelui folclor care trebuie să fi existat în vremea „paradisului pierdut“ dar care s-ar fi destrămat din pricina unei memorizări imperfecte, căreia deci se cuvine a i se opune procesul invers de *„anamneză socială“*, adică de „reiterare“ şi readucere în memorie a sensurilor pierdute, ba chiar şi a textelor originare perfecte pe căile despre care am mai vorbit.

Reţinem din cele pînă acum spuse că străduinţa folcloriştilor şi a interpreţilor culturii folclorice de a căuta modele străvechi, originare, din care se trag cele de astăzi, în forme diminuate, stîlcite, cu sens pierdut. Subliniem cu insistenţă afirmaţia că sînt fundamental greşiţi cei care interpretează folclorul pe calea acestor metode clasice, care sînt de fapt o transpunere abuzivă,

în folclor, a metodelor de hermeneutică teologală şi de exegeză literară a textelor culte.

Mircea Eliade pledează pentru luarea în seamă mai ales a credinţelor profesioniştilor religiei, adică a preoţilor, deci a teologilor, atît de savant elaborate încît merg pînă la savantlîcuri şi subtilităţi doctrinare de o fineţe cu totul deosebită. Ceea ce e desigur justificat atunci cînd vrem să facem o analiză a teologiilor culte, cînd în adevăr trebuie să luăm act de canoanele stabilite, pe căi legale, de către organizaţile bisericeşti. Ce au spus cei 312 oteţi de la Nikeia e hotărîtor pentru ortodoxie iar „Crezul“ e o formulare din care nu se poate schimba nici un cuvînt, fără a cădea în erezie. Dezbaterile dintre ortodocşi şi catolici, de pildă, cu privire la „filioque“ sînt importante într-o istorie a doctrinelor religioase oficiale, precum şi ca sistem de referinţă pentru înţelegerea multiplelor credinţe decretate a fi „erezii“, care au apărut în istorie, unele avînd o importanţă deosebită, precum arianismul şi, în ceea ce ne priveşte, bogomilismul maniheist. Dar procedeul încetează de a fi justificat atunci cînd vrem să-l aplicăm la credinţe religioase care nu au avut parte de o teologizare savantă, ci au rămas doar practici şi credinţe populare şi analfabete, neorganizate bisericeşte, adică existînd doar „folcloric“.

Ţăranii noştri, creştini ortodocşi, nu ştiu în ce constă deosebirea credinţei lor faţă de „letini“. Subtila diferenţă explicată de „filioque“ le e complet străină. Tot ceea ce cred, le vine pe calea orală (folclorică) a „predaniei“, realitatea de bază fiind existenţa unui curent popular, de masă, care nu poate fi studiat în acelaşi fel cum studiem teologiile oficiale. Mircea Eliade ştie, dealtfel, prea bine această realitate, de vreme ce teoretizează existenţa unui „creştinism cosmic“, care nu dispune de texte scrise cu caracter dogmatic, impuse de vreo organizaţie bisericească, ci este doar un „curent“ religios, deci un fenomen social, complex, care cuprinde şi „credinţe“, dar care, avînd caracter de masă, depăşeşte sfera conţinutului religios al credinţelor. Şi în măsura în care şi acestea intră în complexul ce trebuie

cercetat, ele nu se pot lămuri decît tot ca fenomen colectiv, deci tot cu tehnicile de „opinie publică“ de care am vorbit.

5. CARACTERUL „ALITERAT“ ŞI „ANONIM“ AL CULTURII FOLCLORICE

Insistăm asupra faptului pe care l-am semnalat, anume că fenomenele culturale folclorice au caracter de masă. Opera unui gînditor cult, de pildă *Faust* al lui Goethe, poate fi analizată în sine căci, odată creată şi publicată ea există. Dimpotrivă, creaţiile folclorice aparţin unei colectivităţi aliterate, adică neştiutoare de carte, care îşi trece de la unii la alţii bunurile culturale prin tradiţie materială, ori pe cale orală, şi ca atare ele nu există decît în măsura în care sînt memorate de o mulţime de oameni, ajungînd deci a fi bunuri comune unei întregi colectivităţi, circulînd din gură în gură. În consecinţă, întreaga cultură folclorică, materială şi spirituală, este anonimă, fiind doar excepţional încadrată într-un sistem de cultură literară, adică transmisă prin scris şi prin învăţămînt sistematic organizat în cadrul unei vieţi urbane şi de stat. Astfel fenomenul social al religiilor e de caracter folcloric. Nu vorbim de teologia, de doctrina cultă a unei religii, ci de fenomenul social al practicării ei de către o masă de credincioşi. Peste acest fenomen social e posibil să se adauge o organizaţie bisericească de caracter lumesc, adică administrativ politică; dar oricît de importantă ar fi ea, totuşi rămîne doar o simplă anexă.

Ceea ce înseamnă că toate bunurile culturale folclorice, în calitatea lor de fenomene sociale, nu pot fi înţelese deplin decît în această calitate a lor. În lumea nefolclorică, deosebim două aspecte: pe de o parte un curent social, pe de alta o doctrină care însoţeşte acest curent. În lumea folclorică, doctrinele lipsesc, astfel că mişcările culturale de masă se află supuse doar legilor care diriguesc toate procesele sociale, adică tuturor mecanismelor care determină naşterea, răspîndirea şi pieirea bunurilor colective culturale, de orice fel ar fi ele.

De aci necesitatea, pentru toţi cei care vor să înţeleagă cultura populară, de pildă cea religioasă, să ţină seamă nu numai de doctrina anexă curentului religios, ci de curentul popular în sine, potrivit învăţămintelor pe care le stabileşte în general sociologia culturii şi în speţă sociologia culturilor folclorice.

În primul rînd e de ţinut seama şi de explicitat caracterul de *anonimat* caracteristic oricărei mişcări culturale propagată şi dăinuind numai pe cale orală. Problema nu e uşoară, mai ales pentru că ea nu a fost studiată sociologic, în calitatea sa de fenomen social, ci doar pe calea exegezei de texte, în lumina unor prejudecăţi cărturăreşti, care îndemnau pe cercetători să formuleze fals problema, în forma unei dileme cu privire la stabilirea „autorilor" bunurilor folclorice, care după a lor părere nu ar fi putut fi decît fie autori individuali, fie autori colectivi.

De fapt problema s-a pus şi continuă a se pune tuturor folcloriştilor, antropologilor şi sociologilor care fac cercetări directe, pe viu, la faţa locului, care au fost şi rămîn încă surprinşi de caracterul enigmatic al folclorului pe care îl înregistrează ; pe de o parte el este unanim cunoscut, circulînd ca bun comun în toată colectivitatea studiată, dar pe de altă parte e cu neputinţă să li se afle geneza. Cîtă vreme era vorba de moravuri, problema unui „autor" nu se punea. Nimeni nu era îndemnat să creadă, de pildă, că obiceiul de a purta haine de doliu la moartea cuiva, sau de a da „bună ziua", ar putea avea un autor oarecare. De asemena nu se punea problema de a găsi un autor pentru obiceiurile de nuntă sau de înmormîntare. Cînd însă era vorba de o creaţie literară, întrebarea : cine a făcut-o ? era firească, obişnuiţi fiind noi cu producţiile literare cărturăreşti.

Soluţiile propuse au fost două. Aşa cum am mai arătat, în anume epocă, folclorul find socotit ca o exprimare directă a „duhului etnic al poporului" s-a afirmat că am avea de a face cu producţii nu numai „anonime", ci şi „colective", autorul fiind poporul în persoană, colectivitatea naţională ea însăşi. Dar acest „Volksgeist" nu era decît o abstracţie care nu explica nimic, căci nu se putea

vedea cum anume, prin ce organe, acest duh al poporului ar fi putut crea bunuri culturale.

În încercările de a explicita această teorie a creației colective anonime, părtașii teoriilor freudiste au crezut că pot recurge la ideea unei „matrice stilistice“, așa cum a făcut Blaga. Noțiunea de „matrice“ este însă tot atît de neclară cît și cea a „Volksgeist“-ului, „duhul poporului“ fiind de fapt un simplu nume, ceva mai puțin pejorativ decît a ajuns să fie vechiul duh „etnic“ care, în vremea din urmă, începuse să capete un iz rasist neplăcut.

6. TEORIA CREAȚIEI COLECTIVE ȘI CEA A BUNURILOR CULTURALE „SCUFUNDATE“.

În fond, problema de rezolvat era următoarea : este sau nu este cu putință o creație culturală colectivă ? Dacă da, în ce condiții ? Se adună oare efectiv mai mulți laolaltă, anume pentru a crea și lansa o religie, o credință, o superstiție, o baladă, un cîntec liric, o melodie sau un dans ? Un asemenea fenomen social nu a fost niciodată constatat și nici nu pare, psihologic vorbind, a fi cu putință. Rareori, în lumea urbană cultă, în care există meseria de creatori de literatură, se întîmplă să se asocieze doi profesioniști ca să redacteze împreună ceva. Și aceasta mai mult în joacă, precum, de pildă, în cazul lui A. Mirea, asociația între Anghel și Iosif, rareori însă pentru a elabora o operă serioasă, în legătură cu marile probleme ale vieții. Cu atît mai mult doi neprofesioniști, țărani de pildă și mai ales o colectivitate de țărani, nu se pot aduna laolaltă pentru a crea folclor.

Unii analiști ai problemei au mers atît de departe cu această constatare a imposibilității unei creații colective încît au negat pur și simplu pînă și capacitatea de creație chiar și a unui țăran izolat. După a lor părere, creația nu putea fi decît „cultă“, operă a unui urban instruit, îndrumat prin învățăturile sale școlare, care, avînd succes, s-a putut răspîndi în masă, degradîndu-se însă pe măsură ce se scufunda în păturile in-

ferioare ale vieţii sociale, adică în lumea rurală, a clasei ţărăneşti analfabete. Întreg folclorul nu ar fi deci alcătuit decît de asemenea bunuri culturale culte scufundate în marea întunecată a maselor populare, simple „Gesunkenekulturguten“ cum le numesc germanii.

Că există acest fenomen de „scufundare“, adică de imitare în masă a unui model cult, nu poate fi contestat. Sînt destul de multe exemple în care se constată că, în adevăr, o temă culturală, religioasă sau literară, o melodie, un anume fel de îmbrăcăminte etc. suferă un proces de imitaţie, care se desfăşoară potrivit regulilor stabilite de sociologul Gabriel Tarde, adică prin reproducerea mai curînd a formei decît a fondului, făcută cu întîrziere, continuînd a dăinui după ce modelul imitat a dispărut, suferind astfel o degradare, prin coborîrea ierarhică a structurilor sociale, de la urban la rural, de la clasele aristocrate la cele ale vulgului.

Problema genezei creaţiilor culturale nu poate fi însă socotită încheiată prin admiterea creaţiei colective şi nici prin cea a scufundării creaţiilor culte, ea fiind cu mult mai complexă, o restudiere a ei fiind necesară. În acest scop, trebuie în primul rînd să înlăturăm felul fals în care a fost pusă problema, prin reducerea ei la o dilemă care ne obligă să optăm fie pentru teză creaţiei colective, fie pentru cea a creaţiei individuale. Este fals pusă pentru că s-ar putea să existe alte soluţii decît cele prevăzute în dilemă.

Folcloriştii uită, sau mai curînd spus evită să puie problema cea de bază care este însăşi creaţia limbii pe care o vorbim. De fapt „limba“ este modelul paradigmatic, al tuturor creaţiilor culturale, inclusiv a celor religioase. Româneşte vorbim cu toţii ; dar nimeni nu poate spune cine a creat limba română. Filologii, ei înşişi, nu pot spune cu certitudine nici măcar data la care a început a fi vorbită. Cel mult, tot ce pot face este să arate de cînd avem dovezile existenţei ei, să precizeze, în textele care ne-au rămas, variantele survenite în timp, felul în care, pe încetul, s-a creat limba culturală cultă de către multiplii autori, fiecare venind cu mica lui contribuţie.

Acelaşi lucru îl putem spune despre credinţa ortodoxă. Nu ştim cine a propagat-o în ţările noastre, deşi, spre deosebire de limbă, religia dispune de organizarea lumească a bisericii. Tot ce putem spune este că, sub suprafaţa religiei ortodoxe de rit grec, de origine bizantină, poporul din vechile noastre sate a continuat să memoreze un enigmatic fond păgîn, foarte puternic şi foarte semnificativ. Ceea ce e explicabil dacă ţinem seama că doctrinele creştine au fost propagate la noi, în cadrul bisericii, prin limba rituală paleoslavă, pe care ţăranii noştrii nu o înţelegeau. Singura cale prin care analfabeţii noştri au putut fi creştinaţi, aflînd cîte ceva din dogmele ortodoxiei, era propăduirea în limba vorbită de masă, asistarea la spectacolul liturghiei, al cărui ritual se putea vedea şi parţial înţelege, precum şi din ascultarea cazaniilor şi cele povestite de preoţi, învăţate mai mult din cunoaşterea „predaniei", vorbită în limba poporului, decît din textele scrise, „predanie" în care uşor se puteau amesteca credinţe eretice şi hagiografii apocrife. În special se răspîndeau în mase învăţămintele cuprinse în zugrăvirea bisericilor şi în icoane, care înfăţişau nu numai sfinţi, ci şi povestiri despre rai şi iad şi multe din întîmplările cuprinse în Evanghelii sau în hagiografiile aşa cum s-au păstrat ele, trecînd din gură în gură de om.

Biserica s-a trudit, ori de cîte ori era cu putinţă, să camufleze în forme creştine vechile credinţe păgîne, sau să le adauge forme noi bisericeşti, precum clădirea unor mănăstiri pe locuri socotite sfinte sau pe lîngă un copac care continua a fi obiectul unui cult popular (precum mînăstirea Brîncoveanului din Făgăraş). Ca atare ce puteau masele să înţeleagă şi să reţină pe acestă cale nefiind decît o tălmăcire, făcută deseori într-un mod neînţeles, fondul păgîn mai vechi s-a putut păstra cu cea mai mare uşurinţă. Se salvau astfel credinţe în legătură cu sfinţenia anumitor locuri, adică „locolatrii", în anume copaci şi plante, adică „dendrolatrii" sau în virtuţile magice ale unor izvoare etc. toate, în sinteza lor, dînd corp unor concepţii cu totul străine de doctrina oficială a religiei.

În acelaşi chip se pune problema cu privire la toate celelalte creaţii culturale de tip folcloric, în care se

amestecă de asemeni izvoare multiple, a căror depistare nu poate fi făcută decît în linii mari și vagi. Față de ele am fi mulțumiți dacă am putea arăta care au fost avatarurile suferite în timp și mai ales să lămurim procesele sociale care mijlocesc imitația în masă, contagiunea de la om la om, a unor modele culturale, renunțînd deci de a formula probleme insolubile.

Cap. III. CONCEPŢIA SOCIOLOGICĂ A CULTURII POPULARE

1 DEFINIREA CULTURII POPULARE PRIN INDICATORI OPERAŢIONALI

a. Indicatorul posibilităţii de identificare a creatorilor

Problema caracterului „anonim" al culturii folclorice pusă sub forma dilemei „creaţie cultă" sau „creaţie colectivă analfabetă", este fals formulată, insolubilă, astfel că ea poate fi lăsată în seama filozofilor care se complac în dezbaterea unor asemenea probleme. Sociologic însă, e mai indicat să ţinem seama de elementele concrete cu care să se poată opera în cursul unor cercetări ştiinţifice, folosind un minim de elaborări ipotetice pentru a cuprinde un maximum de fapte.

În acest scop, semnele exterioare concrete pe care urmează să le folosim pentru a determina caracterul „folcloric" al unei culturi, adică neţinînd seama de criteriile axiologice de genul „opere minore şi majore", ci numai de împrejurările concrete în care ele ni se înfăţişează empiric, oricare ar fi categoria de care ar aparţine, fie ele religioase, artistice, ştiinţifice, etnice sau juridice etc.

Putem astfel deosebi cazuri în care creatorul lor este cunoscut. Adică putînd fi dovedit, nu numai afirmat prin spusele şi credinţele oamenilor, ci prin mijloacele clasice ale istoriei evenimenţiale celei mai rigide. Aceasta spre deosebire de alte cazuri în care un asemenea autor, pentru un motiv sau altul, nu poate fi dovedit.

„Indicatorul" pe care îl propunem, privind „autorul", este precis şi complet obiectiv, constînd într-o simplă constatare de fapte; putem sau nu putem dovedi exis-

tenţa unui autor? Şi atîta tot, ceea ce nu implică nimic în legătură cu problema caracterului individual sau colectiv al autorului. Faptul că nu putem dovedi existenţa unui autor, nu înseamnă deloc că autorul este colectiv, căci şi un autor individual poate rămîne necunoscut.

Dar tot în legătură cu această „dimensiune" a „autorului", putem folosi încă un alt „indicator", de asemeni obiectiv, de data aceasta pretîndu-se şi unor anchetări statistice.

b. Indicatorul profesionalizării autorilor

Acest indicator priveşte următoarea situaţie concretă ; există sau nu există în grupul social anchetat oameni de cultură care să aibă ca profesie crearea şi mînuirea operelor culturale ? Căci în adevăr sînt unele meserii culturale care asigură traiul material al unor profesionişti ai treburilor culturale, precum preoţii, profesorii, scriitorii, actorii, muzicanţii, pictorii, judecătorii, medicii, inventatorii, fiecare în domeniul lor, creind şi difuzînd opere culturale. Îi găsim nu numai în viaţa oraşelor, ci şi uneori şi în viaţa rurală, unde de asemenea cîţiva trăiesc din cultură: preoţii, meşteşugarii, lăutarii, nu însă alţii.

Pentru a califica drept „folclorică" viaţa unei comunităţi este necesar să determinăm care şi cîţi sînt profesioniştii culturali existenţi aci şi care sînt domeniile culturale care nu dispun de asemenea profesionişti.

Limba se învaţă fără profesori ; de cîntat cîntă tot omul, desigur un alt repertoriu decît cel lăutăresc, totuşi un repertoriu larg răspîndit în colectivitate ; vindecarea bolilor se face de babe, prea rareori acestea ajung a fi profesioniste ; descîntecele sînt folosite în obşte de către cunoscători privaţi. De asemeni literatura nu e făcută de profesionişti şi nici credinţele religioase de gen păgîn nu au profesionişti, de tip „şamani" de pildă, căci nu pot fi considerate profesioniste babele descîntătoare etc.

Orice viaţă folclorică urmează deci a se caracteriza pe această cale a studiului profesiilor culturale existente, cu arătarea domeniilor unde aceştia există, precum şi

inventarierea şi studierea lor în amănunt, prin tehnicile specifice oricărei cercetări profesiografice.

c. **Indicatorul anonimatului publicului consumator**

În sfîrşit mai poate fi utilizat încă un indicator, de data aceasta privind nu pe „autori" ci *publicul* lor. Căci s-ar părea că încă o deosebire între cultura folclorică şi cultura cultă constă în deosebirea dintre publicul consumator de cultură dintr-un mediu şi altul.

Autorii culţi nu creează în public. Oricare ar fi ei, literaţi, muzicanţi, filozofi sau oameni de ştiinţă, toţi au posibilitatea să se închidă în odaia sau laboratorul lor şi să creeze, singuratici, opere de cultură originale. Desigur ei au totuşi în vedere un public, căruia, în final, vor să înfăţişeze rezultatul străduinţelor lor, pentru a verifica dacă ce au creat este sau nu pe potriva aşteptărilor marelui public şi a vedea dacă li se acordă sau nu calificativul de „creatori" de valori culturale noi. Orice operă de artă, literară sau muzicală, nu se adresează unui anumit public, cunoscut de autor, ci publicul este anonim.

Cei care intră într-o librărie, într-o sală de concert, într-o expoziţie oarecare sau într-un teatru sînt anonimi. Ascultă sau văd în tăcere, fără să-şi comunice unii altora impresiile, doar la urmă exprimîndu-şi părerea prin aplauze, sau prin numărul volumelor vîndute sau afluenţa lor în sălile publice.

În lumea creatorilor culţi sînt prea puţine situaţiile în care creaţia are loc direct în faţa unui public pe care îl vezi cu ochii şi ale cărui reacţii le poţi cunoaşte în timp ce înfăţişezi opera creată de tine. Sînt în această situaţie oratorii, actorii, cîntăreţii instrumentişti sau vocali. Dar şi în aceste situaţii „publicul" lor rămîne tot anonim, între scenă şi sală distanţa nefiind numai spaţială, ci în primul rînd psihică.

În condiţii cu totul inverse are loc producţia bunurilor culturale folclorice. De data aceasta nu este posibilă o creaţie în condiţii de izolare faţă de public căci acesta nu rămîne anonim, ci dimpotrivă este compus din oameni care se cunosc, diferenţierea prin profesionalizare doar a unuia dintre ei, neexistînd.

Prea rare sînt prilejurile în care un om de cultură populară face apel la o creaţie folclorică, de dragul ei, consumînd-o de unul singur. Există desigur şi cîntece cîntate „ca pe deal", cînd omul e copleşit de anume sentimente, ca să-şi astîmpere dorul după un iubit sau o iubită, sau amarul după o părăsire, sau cine ştie ce altă dramă a vieţii. Dar în acest caz el este un consumator al unei opere de artă doar de un anumit gen, liric. Niciodată omul singur nu-şi va povesti basme şi nici nu-şi va spune anecdote ca să se distreze sau proverbe ca să moralizeze.

O povestire prinde chip doar în faţa unui public, în cerc restrîns de persoane bine cunoscute, care ascultă, se minunează, se sperie, se întristează sau rîd arătînd că ceea ce aud le este pe plac sau nu, obligînd pe povestitor să mlădieze povestirea după cei care îl ascultă.

Nu numai „nuntă fără lăutari nu se poate", dar nici lăutari fără de nuntă ; sau fără de horă. Nici mamă care să cînte „de leagăn" fără prunc care se cere legănat, nici bocitoare fără de mort ; nici cîntec de tulnic fără nevoia de a da semnale de pe un deal la altul ; şi aşa mai departe, la fel întîmplîndu-se cu absolut toate actele folclorice, fără excepţie.

Prezenţa mai multor personaje în orice creaţie folclorică are un adînc înţeles pe care sociologii, mereu în căutarea rădăcinilor sociale ale culturii, s-au trudit a le explicita, arătînd că folclorul presupune existenţa unei situaţii sociale reale, adică existenţa în obşte a mai multor personaje, cărora creatorii de cultură li se adresează direct, prin folosirea unor mijloace anume socotite astfel încît să fie nu numai frumoase ci şi utile ,adică necesare pentru buna desfăşurare a treburilor.

Dar asupra acestui aspect al problemei vom reveni în capitolul în care analizăm *„obştea pe bază de tradiţii difuze"*.

Cap. IV. TEORIA OBȘTEI PE BAZĂ DE TRADIȚIE DIFUZĂ

1. IMPORTANȚA PROBLEMEI TRADIȚIILOR SOCIALE

În analiza teoriilor lui Mircea Eliade am semnalat importanța pe care dînsul o dă problemei „tradițiilor" ; după a sa concepție actele de caracter ritual pe care le fac oamenii de astăzi sînt „tradiționale", în sensul că repetă pe cele făcute „in illud tempore" de către ființele supranaturale care au creat lumea.

Această interpretare propusă de Mircea Eliade, sprijinită dealtfel pe o informație impresionant de vastă, este fără îndoială interesantă ; cu condiția să lăsăm de o parte afirmația eronată despre fenomenul „sacru" care ar fi singurul „real" și să reținem doar explicarea fenomenelor religioase prin procese de reîntoarcere rituală la vremurile „genezei", ca efect al unei „nostalgii a paradisului pierdut". Se cuvine să dăm toată atenția acestor teorii, căutînd să le confruntăm cu realitățile folclorice românești, pentru a ne da seama dacă, în felul acesta, putem să înțelegem mai bine fenomenul spiritual folcloric și dacă nu cumva ar fi util să adăugăm acestei explicații teologice încă una sociologică, arătînd felul în care procesul mintal al „reiterării" se poate explicita printr-un anume proces social, cel al *„imitației tradiționale"*, aspect particular al acelei serii de fenomene fundamentale ale oricărei vieți sociale, constînd, pe de o parte, în trecerea tradițională a tuturor bunurilor culturale de la o generație la alta și pe de altă parte la „imitația" unor „modele" sociale, unele realmente exis-

tente în contemporan, altele doar imaginate a fi existat în trecut.

Completarea teoriei „reiterării“ pe această cale, care este în acelaşi timp şi o procedură de verificare a ei, implică însă cunoaşterea legilor sociale care prezidează în general viaţa tuturor culturilor şi, în speţă, a celor de tip folcloric.

În sociologie, „tradiţia“, este considerată a fi un fenomen de durată, de statornicie a structurilor sociale, materiale şi spirituale, precum şi de „repetiţie“ a acţiunilor umane, în parte prin mecanismul „imitaţiei“, al contaminării de la om la om, în cadrul proceselor sociale specifice oricărei „convieţuiri“ sociale.

2. DURATA MECANICĂ A STRUCTURILOR SOCIALE

Societăţile umane se caracterizează prin faptul că nu le putem determina nici începutul, nici sfîrşitul. De cînd s-a încheiat procesul de antropogeneză, oamenii au trăit necurmat în *grupuri*, mai mari sau mai mici, uneori imense, alteori minuscule, în tot cazul derivînd unele din altele, fără întrerupere şi fără luări de la cap. Ceea ce face că fiecare nouă generaţie se naşte în sînul unei societăţi preconstituite, căreia urmează să i se acomodeze şi să i se integreze, ducînd-o mai departe pe calea tradiţională.

Această „tradiţie“ nu e deci, de fapt, decît un fenomen de *continuare*, de rămînere pe loc, de statornicie, a unor stări de fapt pe care le putem constata ca avînd două forme de bază: există continuităţi *mecanice* care se transmit adică fără intervenţia conştient urmărită a oamenilor şi altele *conştiente*, adică avînd loc cu participarea deliberată a oamenilor, în sînul elaborărilor mintale ţinînd deci de psihologia şi raţiunea umană.

a. Continuităţi mecanice de caracter biologic

Nu trebuie uitat că oamenii constituie un fenomen de „biocenoză“ adică „grupuri de fiinţe biologice trăind pe un anumit teritoriu“. Grupul uman este deci format esenţial de o masă biologică de fiinţe alcătuind laolaltă

un anume „volum demografic“ structurat intern pe categorii de sex și de vîrstă, care este „statornic“ în sensul că, odată constituit, el durează, în ciuda faptului că membrii grupului se schimbă, unii născîndu-se, alții decedînd, fără ca volumul și structura demografică să se schimbe altfel decît extrem de încet.

Căci, în adevăr, volumele și structurile demografice pot varia potrivit unor legi biologice care fac ca natalitatea, mortalitatea și longevitatea să fie influențate de condițiile traiului biologic, adică în legătură cu posibilitățile de hrană, adăpostire și ferire de boli. Mai pot însă varia și sub impactul unor condiționări sociale precum războaiele, care decimează populațiile, le izgonesc de pe teritoriul lor spre altele mai puțin prielnice, le masacrează, le iau în robie, le exploatează reducîndu-le la mizerie și deci la degenerare. De asemeni e posibilă o variație a volumelor și structurilor demografice printr-o acțiune de „politică demografică“ constînd în luarea unor măsuri favorizînd natalitatea, nupțialitatea dar avînd înrîurire doar prin intermediul legilor biologiei, adică tot prin jocul nașterilor și deceselor.

b. **Statornicia structurilor teritoriale**

Fenomenul de biocenoză cuprinde în afară de fenomene biologice, și altele, în legătură cu teritoriul locuit de grupul biologic, adică cu fenomene de ecologie socială. Teritoriul oricărui grup uman se află structurat din două puncte de vedere: economic și juridic, amîndouă de lungă durată.

• Mai întîi, oamenii, printr-o muncă stăruitoare, făcută în colectiv, reușesc să-și „umanizeze“ teritoriul, adică să-l organizeze potrivit nevoilor lor și a tehnicilor de lucru de care dispun. Sînt astfel determinate pe teritoriu zone de păduri, de izlaz, de ogoare, vetre de sat completate printr-o serie de echipamente teritoriale, precum rețelele de drumuri și de poteci, clădirile și instalațiile industriale, minele și carierele, drenările și irigările, consolidările și terasarea terenurilor în pantă etc. etc. Odată concretizată pe pămînt, această structură economică teritorială este luată în primire de către generațiile succesive care se perindă de-a lungul istoriei, ea constituind

astfel un cadru de viaţă care nu se poate modifica decît cu încetul prin intervenţii mărunte, prin retuşări modeste, rareori putînd suferi schimbări radicale, totul depinzînd de progresele tehnice realizate, care îndeobşte nu devin sensibile decît la intervale de lungi secole.

Acestei structuri teritoriale *economice*, ducînd la „umanizarea peisajului" agrar, la transformarea terenului într-un „laborator de muncă", i se adaugă încă o altă structură, de data aceasta *juridică*. Este vorba de trasarea pe teren a unor hotare, haturi, mejdine, împărţind terenul în zone de stăpîniri diverse, unele temporare, altele permanente, spre deosebire de alte zone rămase în folosinţă comună, cărora li se adaugă o întreagă serie de căi de acces, de servituţi etc.

Această reţea de trasee juridice corespunde structurii sociale a grupului social, adică structurii sale pe clase şi categorii sociale, astfel că acest sistem nu se poate modifica decît în urma schimbării structurii sociale a grupului, potrivit rezultatului luptelor care au loc, între clase, grupări şi indivizi. Ceea ce înseamnă că structura juridică este şi ea relativ statornică, moştenindu-se ca atare, de la o generaţie la alta, neputîndu-se schimba decît foarte lent, odată cu mersul istoriei sociale a grupului.

c. Permanenţa structurală a formelor sociale

În afară de structurile teritoriale şi cele biologice, există un alt fenomen de durată, (de permanenţă); este cel al structurilor sociale.

Relaţiile care se stabilesc între oamenii care convieţuiesc laolaltă, în sînul aceleiaşi societăţi, capătă forme structurale diverse. Intervin în primul loc diferenţierile din punctul de vedere al ocupaţiilor economice, determinate de marele proces al diviziunii sociale a muncii, cărora li se adaugă diferenţieri grupale politic-administrative luînd forma gravă a claselor sociale, cu interese antagonice, aflate în luptă între ele.

Aceste structuri posedă un grad de statornicie deosebit de mare, ele moştenindu-se de-a lungul anilor, şi chiar şi a veacurilor, putîndu-se schimba doar cu încetul şi, uneori, prin revoluţionări radicale. Nu însă acestea sînt

cele pe care le vom întîlni în lumea rurală unde dăinuie cultura folclorică. Desigur și în satele noastre vor exista și vor dura structurile de caracter economic, deosebite în satele de țărani liberi, moșneni și răzăși, față de cele ale foștilor clăcași ; în sînul fiecăreia existînd, în plus, diferențieri între săraci și bogați, între meșteșugari și plugari etc. Dar ceea ce trebuie neapărat avut în vedere, ca fiind covîrșitor de important pentru înțelegerea vieții folclorice, este existența unor structuri sociale de caracter mărunt grupal.

Încă din 1896, sociologul Georg Simmel a propus o explicație foarte lămuritoare a acestui fenomen social în studiul său *Comment les formes sociales se maintiennent*, publicat în revista lui E. Durkheim, *L'annee sociologique*. Simmel pleacă de la exemplul corului Vaticanului care cîntă zi de zi, de peste o mie de ani, fără întrerupere. Membrii acestui cor sînt însă muritori. Nu mor însă toți deodată, ci pe rînd, cîte unul. Azi moare un bas, mîine un tenor, alteori un bariton ș.a.m.d., fiind de îndată înlocuiți prin alții. Ceea ce înseamnă că acest grup social, organizat în forma unui cor, își primenește membrii fără să-și schimbe structura ; „forma" lui socială se menține, dăinuind neîntrerupt, în ciuda scurgerii necontenite a celor care o compun.

Desigur, exemplul corului din Vatican este singular și rareori întîlnit. Totuși el ne lămurește asupra mecanismului social care permite unor „forme" sociale să rămînă statornic aceleași, în ciuda duratei restrînse a vieții omenești. Astfel, în lumea noastră rurală există un exemplu de formă socială cu durată nelimitată : este cel al grupului de joacă al copiilor, care de asemeni își primenește membrii, fără a-și schimba formele și nici mecanismele de închegare a grupului. Se știe că aceste grupe sociale formează o lume aparte, cu prea puțin contact cu lumea adulților. Pedagogii organizează, desigur, și ei, asemenea grupuri. Dar nu ele ne interesează acum, ci grupele spontane, formate din propria inițiativă a copiilor, fără amestecul părinților, care cel mult se mărginesc să le supravegheze.

Aceste grupuri au o structură proprie, cu o ierarhie foarte rigidă ; obiect interesant de studiu pentru o socio-

logie juridică, lămuritoare asupra mecanismului de naștere și acceptare grupală a anume reguli de joc, adică „norme“ juridice și etice ; precum și asupra fenomenelor politic-administrative, care dau naștere cristalizării de „lideri“ ai grupului, de conducători și conduși. Nu e locul să intrăm în amănunte. Semnalăm numai importanta problemă a multiplicării grupelor de joacă prin sciziparitate, prin contacte intergrupale, deseori efectuate între grupe sociale ale căror părinți se află în dușmănie sau aparțin altor grupe lingvistice. Copiii găsesc mijloacele de a se înțelege, prin gesturi și rapida învățare a limbii partenerilor de joacă. Ceea ce explică și „ritmul copilăresc“ de caracter internațional, care dovedește contacte sociale efectuate pe linia aceasta a grupelor de copii, fără știința maturilor și deseori în ciuda lor.

Dar ceea ce e deosebit de semnificativ e că aceste grupe dispun de o „cultură folclorică“ proprie, asupra căreia va trebui să revenim, cînd ne vom ocupa de problema tradițiilor spirituale. Deocamdată, reținem că în aceste grupe, fiecare membru intră de îndată ce a ajuns la vîrsta în care înțelege ce i se spune și poate acumula zestrea de cunoștințe necesare participării lui la viața grupală. De asemeni, el iese din grup odată cu atingerea vîrstei cînd poate fi socotit a nu mai fi copil, ci tînăr.

Urmează în continuare alte grupe sociale, determinate de oameni de vîrste și sex, nu însă întotdeauna organizate formal, ca „cete de flăcăi“ sau „fete de scos la horă“, neveste, bărbați, bătrîni și bătrîne, rareori în satele noastre folosindu-se pentru a se marca ieșirea dintr-un grup și intrarea în altul așa-numitele „rites de passage“.

Fenomenul dominant, în ceea ce privește durata prelungită a unor forme sociale, este însă cel al grupurilor care se formează periodic, la anume epoci calendaristice, unele la date fixe precum cele privind colindatul, călușul, ceremoniile agrare, ale culesului în special, altele doar la ocazii diverse, precum ale ceremoniilor de nuntă și înmormîntare. Ele se formează ori de cîte ori este nevoie de organizarea unor acțiuni colective, de interes general, necesitînd prezența activă a mai multora, pentru rezolvarea unor probleme concrete, de diverse caractere. Asemenea grupe sînt doar „ocazionale“ și încetează „a

exista“ de îndată ce acțiunea comună a fost îndeplinită. Ele prind chip în special cînd acțiunile colective au un caracter ritual, cum e cazul ceremoniilor de nuntă, de înmormîntare dar și de magie agrară, deși pot avea și un caracter profan, cum e cazul cînd e nevoie să se adune un „sfat“, o instanță de judecată, sau de efectuare a unor operațiuni agrimensurale.

În ciuda nepermanentizării lor, dacă aceste acțiuni efectuate în „obște“ ,adică „grupal“, se repetă destul de des ca între timp să nu fi murit toți participanții la mai vechile grupe ceremoniale, forma grupală se poate reconstitui, înlocuindu-se cei mai vechi prin alții noi, grupul reconstituit astfel păstrîndu-și vechea structură, cu aceeași distribuție de roluri. Se repetă deci cele spuse despre structura demografică, numai că de data aceasta mecanismul primenirii membrilor nu se face prin „nașteri“ și „decese“, ci prin „veniri“ și „plecări“.

Aceste grupe ocazionale sînt deci și ele „tradiționale“, adică de lungă durată. Măcar că nu se formează decît la răstimpuri, cu intermitențe, ele își păstrează structura formală și, de asemeni, precum vom vedea, cultura lor folclorică proprie.

d. **Tradiția bunurilor spirituale**

Chiar și în tradițiile mecanice ale structurilor biologice, teritoriale și formale, cum am mai văzut, intervin creații spirituale ; ceea ce e firesc căci mintea omenească este astfel făcută încît pretinde să găsească „explicații“ la tot ce se întîmplă, atît în natură cît și în viața lui socială, uneori reușind să o facă pe cale științifică, adică prin teorii verificabile experimental, alteori doar pe cale religioasă sau filozofică.

Odată create, aceste elaborări mintale se transmit de la om la om, printr-un mecanism social cu totul altul decît cel al tradițiilor mecanice, în transmiterea de idei fiind implicată din plin psihologia și rațiunea umană ; ceea ce face că se poate vorbi de o „memorie socială“. Termenul este însă nepotrivit) amintind de greșitele teorii organiciste, căci nu există în societate un organ specific, capabil să rețină informațiile primite, memorizîndu-le, ci doar „forme sociale“ care durează sau se repetă.

SOCI

De fapt se află în joc un mecanism de transmitere de mesaje de la om la om. Oamenii, spre deosebire de alte ființe viețuitoare, au posibilitatea de a-și comunica gîndurile, prin sisteme foarte complicate de mesaje convenționale, inteligibile tuturor celor care conviețuiesc în cadrul unei aceleiași culturi.

Acest mecanism de transmitere de idei este de hotărîtoare importanță în analiza proceselor sociale ale tradiției spirituale, astfel că o scurtă analiză a lor va fi necesară.

3. MIJLOACE DE TRANSMITERE ȘI RECEPTARE A MESAJELOR CULTURALE

La orice prilej de întîlnire a mai multor indivizi sau grupuri constatăm că înțelegerea între ei se face pe calea transmiterii de mesaje, folosite fiind în acest scop o serie de procedee clasabile astfel : un limbaj, care poate fi exprimat prin simple *exclamații* nearticulate, semnificînd diverse sentimente, de admirație, reprobare, mustrare, frică, îndemn, uimire etc.

Ele devin mai clare, prin folosirea cuvintelor și a frazelor articulate, adică *a vorbirii* propriu-zise, în proză, proză ritmată sau versuri. Li se adaugă o serie de *obiecte,* cu semnificații sacre sau profane, alcătuind un limbaj sui generis, precum și *semne* care pot evolua pînă la a deveni *scriere*. Pot fi folosite *mimica* și *gesturile,* acestea putînd fi ritmate, înlănțuite sau nu în serie rituală sau coregrafică, pe o schemă prefixată.

De asemeni *melodiile,* vocale sau instrumentale, precum și simplul *ritm,* marcat instrumental sau vocal. Toate aceste mijloace de semnificare a unor gînduri sau sentimente, fiind convenționale, pot fi înțelese de cei care cunosc codul folosit, adică semnificația fiecărui fel de mesaj în parte. Aceste căi diverse de transmitere de mesaje pot fi folosite simultan, îmbinîndu-se între ele în chipuri multiple. Astfel în cursul unei ceremonii, de pildă, un același actor poate exprima sensul rolului pe care îl are de jucat prin costum, obiecte, vorbe, cîntări și dans.

Fapt este că, oricare ar fi procedeul utilizat, toată zestrea culturală ce poate fi exprimată în *idei* se transmite în acest fel. Ideile transmise pot fi de mai multe feluri. Unele sînt ordine prin care cel care emite mesajul face cunoscută voința lui de a impune altora ce trebuie făcut și gîndit și ce anume este dimpotrivă interzis.

Dar tot pe aceeași cale se pot transmite însă și simple *sfaturi* despre ce este bine să se facă și să se creadă, precum și simple *informații* și *explicații*.

Receptarea tuturor acestor mesaje cuprinde și ea o serie de modalități, precum :

a) prin *executarea* ordinelor primite și urmarea sfaturilor date.

b) prin *imitarea* a ce vedem făcînd pe alții, ducînd la căpătarea unor deprinderi.

c) prin *memorizare* de formule tip, zicale, teme literare, suită de versuri și de melodii, precum și de mișcări coregrafice.

d) prin *învățămînt* propriu-zis, adică transmiterea metodică de cunoștinți de la maestru la ucenic.

4. PROCESELE SOCIALE DE „ENCULTURAȚIE"

Omul, îndată după nașterea lui biologică, suferă ceea ce s-a numit a fi „o a doua naștere", de data aceasta de caracter social, constînd în „socializarea" lui, adică în învățarea a tot ce trebuie să știe ca să devină un „zoon politicon", adică un membru al grupului său social. Este ceea ce s-a numit, cu un termen cam pretențios, „enculturație", constînd în transmiterea unei întregi zestre culturale de la om la om.

În primul rînd ceea ce se transmite este *limba*. Din fragedă copilărie, orice om învață să vorbească de la cei care îl cresc, de la copiii cu care se joacă. Limba este însă, cum prea bine se știe, un instrument de gîndire, cuprinzînd în vocabularul său o imensitate de concepte iar, prin gramatica și sintaxa sa, reguli de înlănțuire a conceptelor în formule de raționare. Orice limbă este o enciclopedie a tuturor ideilor necesare unei viziuni ge-

nerale despre lumea văzută și cea nevăzută, despre regulile de conviețuire între oameni, despre tehnicile economice necesare supraviețuirii lor biologice. Procesul acesta de socializare a fiecărui nou născut, prin învățarea limbii și în consecință prin preluarea pe cont propriu a zestrei de cunoștințe și de păreri, se continuă de-a lungul întregii vieți, avînd ca rezultat o adaptare din ce în ce mai perfectă a fiecărui om la succesivele vieți grupale la care participă. De fapt, învățarea limbii poate fi considerată ca un model perfect al modului în care are loc întreg procesul de trecere a zestrei culturale de la om la om și deci de la o generație la alta. Tot ce se poate transmite prin limbă sau prin alte mijloace de comunicare de mesaje capătă un caracter „firesc", de ceva „de la sine înțeles", de „neputînd fi altfel", prea rare fiind cazurile indivizilor sau grupurilor care să pună la îndoială „adevărurile" în care crede toată lumea.

Așa cum arată clasicii sociologiei, societatea este, în acest sens, un sistem de forțe de constrîngere, care exercită o presiune constantă, diriguind întreg comportamentul nostru. Abaterile de la ce face toată lumea sînt penalizate, uneori cu pedepse extrem de grave, precum uciderea, ostracizarea, alteori doar cu închisoarea, cu bătaia, cu amenzile sau unele mai puțin severe, precum oprobriu public, blamul, luarea în derîdere. Această presiune socială, „cenzura" cum îi spune Freud, ajunge a fi primită de fiecare ca reflexe condiționate, sub forma unor imperative morale, ca fenomene de conștiință individuală, sancțiunea socială interiorizîndu-se în chip de sentimente și credințe.

Credințele religioase iau naștere în sufletul omului pentru că, psihologic, omul are capacitatea de a resimți sentimente de sacru; dar conținutul credințelor este primit de-a gata prin acest mecanism de „enculturație". Unii cred în religie și unui țăran creștin îi vine greu să admită că, dacă s-ar fi născut turc, ar fi crezut neapărat în Mahomed. Tot astfel, credințele așa-numite „deșarte", superstițiile au pentru noi valoare, în măsura în care sînt socotite valoroase de către concetățenii noștri. Cînd aceștia nu le mai acceptă, încetăm și noi a crede în ele.

Renunţăm astfel la obiceiurile pe care nu le mai practică şi ceilalţi. Lipsite de mediul lor social, ele pier, ca o plantă dezrădăcinată.

5. TEORIA AMNEZIEI SOCIALE

Procesul psihologic de transmitere de idei de la un om la altul şi, deci, şi de la o generaţie la alta, suferă însă de un defect major; anume de a nu se putea face fără pierderi.

Ceea ce ar trebui să se obţină ar fi nu numai o „înţelegere" a mesajului transmis ci şi o acceptare a lui, o adoptare, o asimilare pînă la o perfectă „imitare". În realitate „modelele" ce ne sînt oferite nu sînt primite corect, ci suferă multiple distorsiuni.

De multă vreme sociologul Gabriel Tarde a schiţat ceva din mecanismul psihologic şi din aspectele sociale ale proceselor de „imitaţie", caracterizate prin cîteva trăsături uşor de verificat în practică; oamenii imită deseori numai „formal" modelul ce li se propune, fără să-i poată înţelege fondul; ei imită în special modelele oferite de clasele superioare, modelul coborînd astfel pe o scară ierarhică, de la clasele aristocratice la cele vulgare, de la urban la rural; tot astfel, imitaţia se face cu întîrziere, trebuind un oarecare timp pînă ce un model ajunge a fi primit.

Ceea ce înseamnă că e posibil ca trecerile de bunuri culturale de la un om la altul şi de la o generaţie la alta să aibe loc „agonic", adică pierzîndu-şi pe parcurs sensul. De acest din urmă fenomen îşi poate da oricine lesne seama prin propria lui experienţă, observînd că atît el cît şi alţii folosesc locuţiuni ,expresii care nu au absolut nici un sens. Cel puţin la prima vedere, căci dacă te gîndeşti asupra lor, dacă te informezi, cerînd lămuriri de la alţii care ştiu mai multe decît tine, constaţi că ele au avut cîndva un sens, dar că acesta s-a pierdut. Este deci vorba de un proces de *amnezie socială* datorită unei deficienţe a memoriei noastre, care nu reţine decît forme uitîndu-le semnificaţiile.

Cînd spunem „a ajuns cuțitul la os", fraza are sens. Dar cînd spunem „a ajuns funia la par" nu mai înțelegem sensul. Totuși cine a studiat viața țăranilor, știe că treieratul se făcea cu boii legați de un par, printr-o funie, astfel că rotindu-se în jurul parului, pentru a călca în picioare snopii, se tot apropia funia de par, înfășurîndu-se în jurul lui, pînă se lîpea toată în jurul parului, urmînd ca apoi boii să pornească în sens invers, funia desfășurîndu-se. „A ajuns la țanc" nu are sens decît pentru cei ce cunosc tehnicile agrimensurale. De asemeni „a da bir cu fugiții", „a face pe mortul în păpușoi", „a-ți aprinde paie-n cap", „a ieși cu jalba-n proțap" etc. sînt toate zicale cu sens pierdut; nu însă de tot, căci cei care pricep asemenea treburi ți le pot explica (Cum a făcut Ghibănescu în broșurile lui: *Din traista cu vorbe*, pe care pe nedrept nu le citează cei care, imitîndu-le și uneori copiindu-le, se ocupă cu asemenea probleme).

Sînt însă zicale pe care nimeni nu ni le poate explica. De pildă „nici în clin, nici în mînecă"; „Voie de la mine ca de la Banu Ghica", sau „Opt și cu a brînzii, nouă". Totuși nu ne putem împiedica de a crede că și aceste formule au fost cîndva inteligibile și mereu sperăm că cineva ni le va putea dezlega.

Nu numai fraze, dar și gesturile sînt uneori aparent lipsite de sens, noi avînd totuși credința că un sens trebuie totuși să-l fi avut cîndva. „Să nu dai cuiva să bea apă, prin fereastră", „să acoperi oglinda în odaia mortului", „să spargi o oală cînd scoți mortul din casă", „să nu zici mulțumesc cui ți-a ghicit în bobi", „să verși cîteva picături pe jos, din vinul cu care închini" și așa mai departe; o întreagă legiune de credințe deșarte! Le constatăm, uneori le și practicăm (nu ne întoarcem din drum, ținem pumnii ca să-i meargă cuiva bine), fără să le știm sensul, fiind totuși încredințați că toate au, sau măcar au avut cîndva, sens.

Chiar și un informator, în cursul unei anchete, cînd îl întrebi „de ce" face sau crede așa?, îți va răspunde, în cele mai multe cazuri, că „așa se face", „așa se cade". Dacă insiști, va inventa o explicație oarecare, de cele mai multe ori fantezistă. „Mireasa nu trebuie să calce pragul

ușii, cînd intră prima dară în casa mirelui“; De ce? „Așa e obiceiul!“ Dar și: „pentru că în felul acesta este ca și cum ar fi intrat în casă pentru totdeauna, căci nu știe pragul casei, ca loc de ieșire posibilă“. Sau „ca să-i fie ușoară intrarea în noua gospodărie, munca grea fiind a bărbatului“ și așa mai departe, după imaginația fiecăruia.

Problema ajunge a fi foarte gravă mai ales atunci cînd avem de rezolvat nu zicale, nici credințe izolate sau gesturi rituale ci ceremonii, cu multiple personaje. Fie că e vorba de ritualuri de sărbătoare, de ceremonii necreștine, de botez, de nuntă sau înmormîntare sau de munci în clacă socotite a avea virtutea magică de a asigura rodnicia cîmpurilor, la ele ia parte, cu roluri active, o grupă întreagă de oameni care execută gesturile, spun vorbele care trebuiesc cîntate sau recitate, după cum se cuvine, fără ca totuși vreunul din ei să-ți poată explica sensul întreg al actului colectiv la care au participat și nici măcar al propriei lui contribuții la mersul ceremoniei. Mai corect spus, fiecare participant îți dă propria lui interpretare, care nu numai că nu concordă cu a celorlalți, dar deseori le contrazice flagrant. Deși participanți la ceremonie, ei nu îți pot spune ce scopuri urmăresc și prin ce mijloace cred ei că vor putea fi atinse. Cu toate acestea, cercetătorii rămîn cu impresia, și de data aceasta, că ceremonia are un rost, deși cei de astăzi l-au uitat. De aceea ei procedează, ca și pentru textele literare, la înregistrarea unui număr cît mai mare de ceremonii concrete pentru a alege din ele varianta care li se pare a fi mai completă, mai limpede, pe care o ameliorează, adăugîndu-i detalii extrase din alte variante. Se ajunge astfel, dacă nu la un *text*, presupus inițial, măcar la o *schemă* teoretică, argumentată cu descrieri concrete, adică de fapt la o antologie romanțată, de cazuri reale, extrase — pe alese — din variante multiple.

Folcloristul este cu atît mai convins că are dreptul să procedeze așa, cu cît constată că și informatorii lui — țăranii — au și ei același sentiment că ceremonialul la care au participat trebuie să fi avut cîndva un înțeles, care, dacă s-a uitat, e pentru că ceremonialul este moștenit din „vremuri de demult“, „din bătrîni“ care, aceștia,

desigur vor fi ştiut despre ce e vorba. Dacă cei de azi au uitat, sînt totuşi datori să repete măcar atîta cît ţin minte, cu argumentul că „aşa se cade", „aşa am apucat", care îi scuteşte de îndoieli şi de truda de a căuta dezlegări de enigme. De aci necesitatea, pentru cine participă prima oară la ceremonia colectivă, să facă apel la alţii, care au mai avut prilejul de a lua parte la ceremonii similare, pentru a afla de la ei ce trebuie să facă şi să spuie, cînd le-o veni rîndul. Nu se mai încarcă astfel cu răspunderi personale şi nici cu sentimentul de vinovăţie faţă de neputinţa lor de a explica prezenţa lor în ceremonie. Cel mult se pot învinovăţi că nu au fost destul de atenţi la ce au făcut alţii, mai pricepuţi decît ei, că au uitat ce li s-a spus sau ce au văzut făcîndu-se. În tot cazul, ceremonia nu e socotită absurdă, ei fiind singurii vinovaţi de nepriceperea rostului ei.

Chiar şi cercetătorii folclorului sînt îndemnaţi să adere la această explicare, prin uitare, a tot ce este enigmatic în folclor. Dar ei sînt mai pretenţioşi decît informatorii lor, căci îşi asumă sarcina de a înţelege totuşi sensul adînc al ceremoniei populare.

6. MECANISMELE MEMORIEI GRUPALE

Problema amneziei sociale nu poate fi pusă doar în seama unui proces psihologic de „uitare". Ba, referindu-ne la viaţa folclorului, explicarea prin „amnezie" are în ea ceva paradoxal, ştiut fiind că analfabeţii dispun, dimpotrivă de o capacitate de memorizare atît de excepţională, încît nouă, orăşenilor, ne vine greu a crede.

În lumea noastră, a urbanilor ştiutori de carte, puţini sînt cei care îşi folosesc memoria ca unealtă profesională. Doar actorii şi muzicanţii sînt obligaţi a şti pe dinafară cantităţi enorme de texte. Noi ceilalţi nu ne încărcăm memoria decît cu prea puţin, siguri fiind că, oricînd, putem afla ce ne trebuie, în dicţionare, enciclopedii, cărţi de specialitate. Mai mult încă : ne putem bucura de frumuseţile artei apelînd la muzee, la înregistrări pe discuri sau benzi de magnetofon, asistînd la spectacole teatrale

sau de televiziune. Pe cînd analfabeţii rurali, dimpotrivă, nu dispun de cultură decît în măsura în care o memorează. Toată arta, toată literatura, toată muzica, toată ştiinţa, toată filozofia lor trebuiesc învăţate şi memorate, memoria fiind singurul instrument de care se pot folosi neştiutorii de carte. Ei ajung astfel a memora versuri, proverbe, zicale, întorsături de fraze, repertorii de termeni, nomenclaturi onomastice şi toponimice, nume de lucruri şi de fiinţe, într-un număr care pare a fi infinit şi, în tot cazul, sperie pe orăşanul folclorist. A căuta să epuizezi repertoriul cunoştinţelor unui analfabet este o încercare zadarnică, ca aceea a Danaidelor : cînd crezi că ai încheiat munca, abia îţi dai seama că nici nu ai depăşit începuturile, butoiul fără fund al memoriei oamenilor rezervîndu-ţi necontenit surprize.

Dar argumentul de bază care ne îndrituieşte a nu accepta teoria „amneziei sociale" ca un simplu proces psihologic de „uitare" este faptul că trecerea „tradiţională" de bunuri culturale are întotdeauna loc în sînul unor grupuri sociale. Adică nu de la individ izolat la alt individ izolat, ci între membrii unor grupări sociale, ale căror structuri sînt „perene", adică durează, se permanentizează pe calea ieşirilor şi venirilor izolate ale membrilor care le compun. Ca atare, ceea ce este hotărîtor, nu este procesul psihologic al memorizării, ci cel al grupelor sociale în care acest proces psihic are loc.

Să revenim la exemplul pe care l-am folosit, cel al grupelor de joacă ale copiilor, în care nu poate fi vorba de o trecere de la o generaţie la alta, deci de o „tradiţie" în sensul clasic al cuvîntului, prin imaginea „făcliei" care se trece de la bătrîni la tineri. Este cert că grupele de joacă ale copiilor nu depind cultural de grupele sociale ale oamenilor maturi, folclorul specific copilăresc transmiţîndu-se de la un copil la altul, prin contaminare, în cadrul exclusiv al grupului, care dispune de un folclor copilăresc specific, alcătuit dintr-o literatură proprie, orală şi cîntată, însoţită de gesturi rituale, deseori închegate teatral, formînd adevărate ceremoniale, ţinînd de cu totul alt ciclu cultural decît al maturilor.

Pentru a le studia, să pornim de la ce este mai simplu, adică de la „formulele de excludere". Spre mirarea cercetătorilor, ele s-au dovedit a avea un caracter internațional, așa-numitul „ritm copilăresc", de care s-a ocupat Constantin Brăiloiu, depășind granițele țării, fiind folosit, aidoma pe toată suprafața globului. Intervin însă și texte literare de circulație mai restrînsă, care permit o analiză pe tipicul potrivit și pentru culturile literare ale maturilor.

Există, astfel, foarte multe formule de numărătoare și excludere complet lipsite de sens, fără alt rost decît de a fi ritmate. Astfel putem cita formule ca : „etica, petica, țuc, tu, me, avel, pavel, domnule, elț, pelț, pila puf, troschi, noschi, buf". Altele, aparent tot atît de lipsite de sens sînt, de fapt, variante, deformate pînă la neinteligibil, ale unor formule învățate la școală, dar traduse în stil copilăresc. Iată, spre exemplu, un asemenea specimen : „Pumna, reta, pumna, pi, tapi, tapi, ruji", degradare a unei formule franțuzești, învățate în pensionatele bucureștene de pe vremuri, și care sună astfel : „pomme de reinette et pomme d'api, tapis, tapis, rouge et gris". Dar avem și exemple de literatură copilărească, în același ritm infantil, care sînt delicioase scenete umoristice ca, de pildă, în mediul rural, versurile : „În odăi la primărie, șade un măgar și scrie, înegrește la hîrtie, și trimite, ca să vie, una mie, una ție". Sau, mai urbană și referindu-se la mediul școlar : „Domnișoară cu nas mare, toată ziua la plimbare, apoi nu e de mirare că nu știi la ascultare. Ia poftim la cancelare, să-ți pun nota la purtare, patru" !

Exemplare sînt nu numai formulele de excludere din jocuri, ci și jocurile ele însile, atunci cînd se referă la o viață socială de mult dispărută, ținută minte în lumea copiilor în formele fosilizate ale jocurilor lipsite de sens. Astfel, la „arșice", apar personaje de altădată, precum „armașul", „beiul", „vizirul" și „gîdele". Se adaugă, încă mai complicate, seria de ceremonii în care se constată ingerințe, ale maturilor, dar și o preluare în stil copilăresc, stăruind a rămîne în viață mult după ce maturii nu le mai socotesc necesare, ajunse a fi acum „jocuri" copilărești sau prilejuri de „sărbătoare", permi-

țînd evadarea din cotidian și intrarea într-o lume de libertate, pe care altfel copiii n-ar avea-o. Astfel putem cita, printre altele, colindele de moș ajun, steaua, paparudele, caloianul, țipărăii și multe altele. Așadar în ciuda faptului că maturii exercită asupra copiilor o acțiune de educare (de „enculturație"), deseori prin școală, biserică și buchea cărții, copiii creează o cultură a lor, care e cert că nu se transmite de la o generație bătrînă la alta tînără ci se învață între copii, în grupele lor de joacă.

Odată trecută vîrsta copilăriei, tînărul iese din grupa lui de joc copilăresc și intră în alte grupuri, gata formate, care îl așteaptă și îl primesc, neofitul fiind obligat să renunțe la folclorul lui cel vechi și să-l învețe pe cel al grupului în care intră. Uneori, în anume culturi care nu se regăsesc la noi, tînărul primit în grupa de caracter secret a maturilor este supus unor „rituri de inițiere" destul de dure. În tot cazul, la fiecare schimbare de grup, el va trebui să învețe, nu de la „bătrîni" ci de la noii săi tovarăși de grupă, un alt limbaj, alt repertoriu literar și muzical, coregrafic și vestimentar, alte reguli de purtare, care sînt de fiecare dată specifice grupelor sociale respective, „tradiționale" în acest sens de rămînere pe loc, de statornicie, de durată, în care tradiția se învață de la ceilalți membrii ai grupului în care se intră.

Acest fapt al contaminării folclorice prin participare la un grup social este de o importanță teoretică majoră, căci ea ne scoate în relief adevărul că culturile folclorice nu se *moștenesc* de la bătrîni la tineri, din generație în generație, ci se *continuă* necurmat, în sînul aceluiași grup social, atîta vreme cît acest grup continuă a exista. Această concluzie e valabilă pentru toate grupele sociale avînd caracterul acesta de repetare periodică a unor acelorași structuri. Astfel, de pildă, în grupul social folosit în ceremonialul de nuntă, apar cu roluri bine precizate, nu numai mirele și mireasa, ci și nașii mari și mici, vorniceii, conăcarii, druștele etc. Cei care sînt cuprinși într-un asemenea ceremonial folcloric, nu-și învață rolurile de la „bătrîni", în sens de oameni din altă generație, ci de la contemporani, care, indiferent de vîrsta lor, au o experiență anterioară, astfel că se poate întîmpla ca un vîrstnic să învețe de la unul mai tînăr. „Bătrînii" sînt

mai deseori pomeniți, pentru că în mod firesc ei sînt cei care acumulează mai multă experiență, avînd avantajul de a fi participat la mai multe ceremonii similare cu cea care se încheagă în acel moment.

Tradițiile se păstrează deci în sinul unui grup social, prin contaminare, atîta timp cît grupul durează sau poate fi reconstituit la scurte intervale de timp, astfel ca să existe în grupul nou format o permanentă de membri ai unor vechi formații anterioare, de la care să se poată învăța „tradiția“. Ce se „învață“ astfel poate fi categorisit în două grupe. Sînt mai întîi o serie de gesturi și cuvinte rituale, care trebuiesc memorate cu grijă și repetate fără schimbare. Ele sînt, deseori, impuse de către autorități externe grupului. Biserica, de pildă, poruncește ca gestul crucii să fie făcut în anume chip, cu degetele în anume fel strînse, ducîndu-se mîna de la frunte la umărul drept, apoi la cel stîng, apoi la piept, cu gesturi largi și încete, iar nu „cobzărite“ la repezeală. Crezul, de asemenea, trebuie spus fără a sări sau schimba un cuvînt; și așa mai departe. Tot astfel și în cultura folclorică, neimpusă de vreo autoritate externă, există o serie de „ritualuri“ respectate, în credința că doar așa au efect, potrivit unei mentalități magice foarte naive.

Dar cele mai dese sînt învățămintele tradiționale care nu cuprind decît anume sumare indicații, cărora, uneori, se încearcă a li se da o formă cît mai ușor de memorat. Se folosește în acest scop procedeul ritmării, versificării și rimării. Se nasc, astfel, „paremiile“ obiceiului pămîntului, exprimate cît mai puțin abstract, cît mai figurativ și mai literar sugestiv. De pildă: „vrînceanul intră la pădure ca rățușca la baltă“, „vrînceanul se naște și moare cu dreptul lui“, „fata își ia zestrea cu carul“, „nevasta vrînceanului să nu bea apă de Milcov“, și multe altele, paremiile formînd, pe vremuri, tema unui studiu al lui George Popovici.

Este de fapt procedeul folosit și în formularea „proverbelor“, concretizînd experiența socială și morală a oamenilor, precum, de pildă, cu sens ironic și de aspră criticare a moravurilor, „zecile mărită secile, sutele slu-

tele și miile, urgiile“, și „ai carte, ai parte“, și altele, de care s-a ocupat cîndva I. Peretz; sau imensa serie de proverbe pe care le-a strins Zanne.

Sînt însă și unele formulări care nu au scopul de a putea fi ușor memorate, dar care, din întîmplare, deși înecate într-un lung șir de versuri, au avut norocul unei exprimări literare atît de bună încît fără să vrei le ții minte. Astfel oricîte variante ai auzi din „Ghiță Cătănuță“, rareori vor putea lipsi versurile „Cîntă-mi mîndră / cîntecu că mi-e drag ca sufletu“, atît de strîns legat e acest vers de miezul dramei care va urma, cîntecul acesta atrăgînd moartea eroului din baladă.

Sînt, de asemenea, de reținut și formulele rituale, precum cele prin care sfîrșește orice formulă de vrajă: „vraja de la mine, leacul de la Maica Domnului“, rostit ca un fel de asigurare a magicianului prin invocarea și a religiei, făcută astfel părtașă la ritualul păgîn.

Uneori, în grupările folclorice învățarea culturii tradiționale se face în chip deliberat si am putea spune „instituționalizat“. La înmormîntarea unei femei se cuvine, în anume regiuni ale țării, să „se cînte“ și fetele ei care,dacă sînt prea mici și nu știu, sînt luate în mijlocul celor bătrîne ca să se învețe a se cînta ca ele, spunîndu-li-se și cuvintele ce li se cade să spună, ca fete mici ce se află la moartea maicii lor. Tot astfel învață fetele să cînte nu numai în grupurile de „șezători“ și „furcării“, ci și acasă, ascultîndu-și mamele care, uneori, cîntă anume pentru ca să învețe și copilele lor.

Dar în cele mai dese cazuri ceea ce poate fi învățat nu sînt formule și nici gesturi, ci doar „teme“ a căror realizare efectivă atîrnă de capacitatea de a improviza „varianta“ fiecăruia și, mai ales, de capacitatea lui de integrare în dialog cu improvizațiile altora.

Un exemplu simplu este cel al literaturii versificate, folosite în timpul horelor. Ieșirea flăcăilor și fetelor la hora satului comportă o „ceremonie“, la care asistă și bătrînii ,relațiile dintre fete și flăcăi fiind supuse unor reguli de bună-cuviință foarte formaliste. Dar ceea ce e de semnalat este că, în timp ce lăutarii cîntă, flăcăii „strigă“, adică recită versuri. E vorba nu numai de „comenzi de joc“, necesare pentru a imprima tuturor un

ritm comun, sau respectarea diverselor mişcări care trebuie să se succeadă după o anume schemă, aceste comenzi de joc fiind mai totdeauna standard, învăţate şi rostite pe de rost; ci e vorba şi de acele strigături improvizate, prin care se întrec rivalii între ei, în replici cu caracter polemic, cu atacuri ironice, deseori hazlii, uneori şi insultătoare, care obligă pe cel vizat să răspundă în apărare. Se fac astfel aluzii şi la fetele din joc şi la cele care privesc doar, strigăturile constituind astfel o convorbire colectivă. În cazurile cînd jocul are loc în casa unei gazde de om, cu fete şi flăcăi în număr mic, dar bine cunoscuţi între ei, atacurile şi ripostele, ofertele, primirile, respingerile, amînările sau făgăduielile se succed ca într-un cor antic, în care iau cuvîntul rînd pe rînd, cînd fetele, cînd flăcăii.

Desigur, toţi ţin seama de stilul, ritmul, rimele şi frazele gata făcute, formulările clasice repetîndu-se aidoma; dar se adaugă mereu conţinuturi noi, direct legate de intrigile existente sau abia puse la cale între băieţi şi fete.

La o scară mai ampă, acelaşi lucru se petrece în cadrul marilor ceremonii la care participă întreaga colectivitate cuprinzînd toate vîrstele, de amîndouă sexele. În asemenea acţiuni colective sînt necesare mai multe „personaje", fiecare avînd de jucat un anumit rol. Iniţierea novicilor în diversele roluri ce li se poate atribui se obţine prin alăturarea lor lîngă alţi parteneri de joc. Odată adunaţi cu toţii şi intraţi în roluri, actul ceremonial se desfăşoară ca o dramă difuză, fiecare participant fiind nu numai actor ci şi autor. „Autor" în sensul că gesturile şi vorbele lui, deşi sînt desigur potrivite cu „tema" personajului pe care îl reprezintă, sînt totuşi improvizate. Întocmai ca într-o „Commedia del'Arte", fiecare actor ştie care este rolul pe care va trebui să-l personifice, dar fiecare va improviza, pe teme vechi, unanim ştiute, replici noi, potrivit cu rolul pe care îl joacă (Pierrot, Arlechin, Colombina; sau naş, socru, cuscru, mire, mireasă, vornicel etc.) Dar textul integral al ceremoniei nu este scris şi nici ştiut de nimeni; nici măcar fiecare rol în parte nu e memorat de cel ce trebuie să-l joace ,astfel ca să-l poată repeta aidoma în

reprezentații ulterioare. Nici unul dintre actori nu va putea deci să dea lămuriri complete asupra textului piesei jucate sau măcar asupra propriului său rol. Pentru ca textul integral să apară, e nevoie ca trupa întreagă sa intre in scenă, astfel ca fiecare să poată improviza ce i se cade să spună și să facă, mereu ținînd seama de ce fac și ce spun cei din rolurile celelalte.

Tot astfel, esențial în desfășurarea oricărei ceremonii e faptul că fiecare „actor" în parte nu poate realiza rolul pe care il are de jucat, decît în măsura în care „intră în pielea personajului"; adică nu „la rece", ci numai în timpul acțiunii, cînd, aducîndu-și aminte de „temele" ce-i revin, va putea, în jurul lui, improviza ce trebuie.

Omul care preia pe seama sa un „rol" acceptă deci să părăsească vremelnic propria lui „personalitate" pentru a îmbrăca pe cea a unui „personaj", actor fiind, laolaltă cu alții, în desfășurarea ceremoniei. Deghizarea lui în „personaj" e uneori manifest marcată prin „mascare", masca acoperind fața celui care o poartă, substituind astfel un „personaj" convențional „personalității" reale a celui mascat. Alteori e vorba doar de purtarea unor anume straie, așa ca oricine să poată vedea care e rolul fiecăruia. Mirele, mireasa, vornicei și toți ceilalți au și obiecte distinctive; în plus folosesc și anume gesticulații și vorbiri specifice, nu ca cele de toate zilele, ci deseori un grai versificat și cîntat, însoțite și de gesturi speciale, încărcate de sensuri, care nici ele nu sînt cele de toate zilele.

Esențial în toată această viață culturală, care crește și dăinuie prin acest mecanism social căruia i-am dat numele de *obștie pe bază de tradiție difuză*, este că toți participanții la ea, fiecare deținînd un fragment doar din cultura globală, „anonimă, colectivă și permanentă", au conștiința că ea trăiește prin ei, astfel ca își iau în serios rolul pe care îl au, crezînd realmente în eficacitatea gesturilor și cuvintelor lor. Ceremonialul el însuși creează în mijlocul lumii profane o lume aparte, supusă unor reguli care distonează față de cele de toate zilele, uneori luîndu-le în răspăr, cu actori care nici ei nu sînt cei banali, ci aparțin ca unei alte lumi.

Ceea ce înseamnă că atunci cînd aceste credinţe se şterg şi apoi dispar şi, mai ales, cînd nu se mai adună grupele sociale, „obştiile", în sînul cărora se menţine tradiţia difuză, moartea folclorului este fatală, în locul culturii „poporane" apărînd cultura „populară, de masă".

7. PROIECTAREA SPRE ÎNCEPUTUL ÎNCEPUTURILOR

Mecanismul acesta al memoriei grupale, în sînul unei „obştii pe bază de tradiţie difuză" duce la cîteva concluzii avînd o importanţă teoretică. Reţinem în primul rînd ideea că „tradiţia" folclorică este în primul rînd un fenomen de transmitere de bunuri culturale între membrii acelor grupe sociale care dispun de structuri formale statornice, „tradiţia" fiind un aspect al „stării pe loc" şi nu al trecerii de la o generaţie la alta.

Aceasta e realitatea! În ciuda sentimentului pe care îl au participanţii la fenomenul de „contaminare culturală" precum şi cercetătorii ştiinţifici ai acestuia, anume cel al „tradiţiei" în sensul clasic al cuvîntului, de „moştenire" de la oamenii cei de demult.

Psihologic, fenomenul se poate explica destul de sugestiv: neofitul, ca să-şi înveţe rolul, face apel la alţii, care l-au mai jucat. Ce învaţă de la aceştia, chiar dacă se întîmplă ca ei să fie de aceeaşi vîrstă cu el sau chiar mai tineri decît el, are un caracter „sacru", în sensul că e socotit eficient în măsura în care repetă ceea ce a mai fost. De unde psihologia specifică a unor asemenea procese sociale de „repetare" a unui model învăţat de la cei care l-au mai practicat, care îndeamnă să se acorde modelului un caracter „ritual". În acest sens toate faptele sociale sînt „rituale" adică sînt socotite a avea valoare în măsura în care repetă ceea ce s-a mai făcut şi s-a dovedit a fi eficient.

„Precedentele" sînt deci hotărîtoare, ca modele de acţiune şi gîndire umană. Ele sînt versiunea profană a sentimentului mai adînc de „sfinţenie", de respectare cu grijă, cu sfială a „tradiţiei". Acest sentiment este cu atît mai puternic cu cît se iveşte în legătură cu gesturi

sau fraze care şi-au pierdut înţelesul, ceea ce le face să aibe un caracter misterios, suficient de impresionant încît să li se atribuie virtuţi magice. A greşi în repetarea unui gest, în rostirea unei fraze implică riscul anulării puterii lui magice, o „profanare", adică o reducere la lipsa de sens a gesturilor de toate zilele, care se abate de la regula hotărîtoare care impune să se facă ceea ce s-a mai făcut.

Dar de la această bază, alte concluzii se mai pot trage, de asemeni foarte importante. Căci mintea omului este în aşa fel făcută, încît are capacitatea de a judeca, orice, prin „trecere la limită". În minte noastră, orice mărime, orice mişcare, poate fi concepută în creştere pînă la infinit sau pînă la desăvîrşit. Corpurile fizice, precum roata sau scîndura, se prefac în mintea noastră în „sferă" şi „plan", adică în abstracţii ideale. Tot astfel şi în materie de ceremonii, ideea că repetăm ce a fost ieri poate fi dusă la limită, adică pînă la admiterea unei „origini" absolute, a unui punct de plecare, tradiţia urcîndu-se astfel nu numai pînă la timpurile „nepomenitelor veacuri", pînă la „Adam-Babadam", ci pînă la începutul începuturilor sau, cum îi place să se rostească Eliade, pînă la acel „illo tempore".

Nu este însă vorba de o referire la vreo dată cronologic precizată, ci doar o azvîrlire a gîndului pînă la vremea creaţiei lumii, sentimentul psihologic al tradiţiei transformîndu-se în viziune cosmogonică şi mitologie. Gîndul că fiecare gest al ceremonialului trebuie să fie aidoma cu cel ce a mai fost făcut, împins astfel pînă la limită, atrage concluzia că ceremonialul nu poate avea efect decît dacă toate amănuntele lui sînt „rituale", adică repetare pînă la identitate a ce s-a mai făcut, printr-o supunere oarbă la schemă ,tradiţia încărcîndu-se astfel cu o interpretare mistică.

Ca în multe alte situaţii, în care se nasc concepte „fetiş", şi de data aceasta relaţiile sociale, de imitare de către un novice, a altuia, care „ştie" sau e presupus a şti, se interpretează ca şi cum actul, gestul, cuvîntul sau obiectele folosite, ar cuprinde în ele înşile virtuţi ascunse. Ceremonialul ajunge astfel a fi considerat ca o vastă

dramă mitologică, repetare a genezei, orice abatere de la tipic atrăgînd cu sine sancţiunea sterilităţii magice.

Este şi acesta un gen special de „alienare", adică de creare de către om a unor situaţii care ajung să-l stăpînească. Sînt, desigur, legitime marile eşafodaje de gînduri cu privire la problema originii culturilor, cu atît mai sugestive cînd sînt făcute în lumina unor cercetări comparative, extinse pe mari spaţii şi intervale de timp, aceasta fiind, dealtfel, baza obligatorie pentru reconstituirea oricărei istorii a religiilor. Cercetătorii care se dedică studierii acestui aspect al problemei au tot dreptul să se înalţe, pe schela gîndurilor, din deducţie în deducţie, pînă la vaste consideraţii despre geneza sacră a cosmosului, a credinţelor mitologice care dau naştere unor mituri şi ceremonii, care se desfac în rituri şi se dizolvă apoi în povestiri, sfîrşind prin a se pulveriza într-o mulţime de superstiţii şi ticuri sociale, complet rupte de grandioasa lor matcă cosmogonică originară.

Astfel de reconstituiri, savante uneori, cum sînt cele ale lui Mircea Eliade, dar şi ale lui Constantin Noica (de pildă, în interpretarea basmului despre *Tinereţe fără bătrîneţe şi viaţă fără moarte* sau, încă mai recente, cele ale lui Andrei Oişteanu despre *Harap Alb*), sînt fermecătoare, ca orice literatură ştiinţifico-filozofică, în măsura în care cuprind dezlegări de „mistere" care îţi dau sentimentul euforic de a fi şi tu un „iniţiat" în ştiinţele oculte.

Nu e mai puţin adevărat însă că asemenea „întoarceri în urmă" pînă la vremurile Genezi şi la înţelesurile de foarte adînc ale mitologiei şi metafizicii aparţin cercetătorului folclorului nu însă şi folclorului.

Orice încercare de a găsi, în materialul folcloric pînă acum cules sau în psihologia şi în concepţiile celor care trăiesc folclorul, a unei indicaţii că ar fi vorba de o repetare a gesturilor făcute de către fiinţele supranaturale care au creat lumea, nu duce la nici un rezultat, o asemenea idee este străină de folclorul nostru şi nu reprezintă decît o interpretare personală a lui Mircea Eliade, după cum şi „apriorismele" lui Blaga nu erau decît opiniile personale ale acelui gînditor. Ceea ce nu în-

seamnă însă că tentativele de explicare teoretică generală, într-un sistem filozofic, ar fi lipsite de merit.

Singurul lucru pe care-l putem reproşa este că ele nu ne învaţă nimic despre caracterele specifice ale neamului românesc şi oricît de interesante ar fi personalităţile unor filozofi ca Blaga şi Eliade am fi totuşi dornici să aflăm de la ei şi ceva mai sigur despre realitatea românească.

Cap. V. CÎTEVA STUDII ANEXE

SATUL*

Forma caracteristică de viață a poporului român este aceea a satului. E un loc comun afirmația că orașele noastre reprezintă o formă hibridă de organizare socială, în care și-au găsit adăpost elemente nesigure; pe cînd satele sînt păstrătoarele curățeniei etnice și a tradițiilor neamului.

Cu toate acestea, aparent pardoxal, întreaga noastră grijă se îndreaptă spre orașe. Aci este locul unde se face politica, aci sînt categoriile sociale care pot duce luptă politică susținută și aici e toată activitatea economică, capitalistă, care ne pune în legătură cu piața mondială. Satul rămîne ceva mai în urmă, jucînd un rol mut în cultura noastră. Deși satul reprezintă o structură socială și o mentalitate aparte, nimic din duhul lui nu străbate în curentele de opinie publică. Desigur dorim binele țăranilor, avem nevoie de ei ca masă electorală, vom reuși poate să îndreptăm unele rele și să deschidem și satelor calea spre înainte. Dar satul, ca făptură socială tradițională ca și duh al lui, nu ne interesează. Soarta lui pare pecetluită; de pe acuma apar semnele pieirii. Iată, de pildă, ignoranța vădită a orășenilor față de ce e satul. Pentru majoritatea lor, satul nici nu există cu trăsăturile lui proprii, cu închegare în forme sociale justificate, cu o cultură proprie tradițională. Ci satul se definește

---

* Apărut în revista, *Criterion*, 1933.

Satul între idealizare morală și percepție urban-negativă

negativ; e o așezare neurbană: adică e ceva care în fond e tot un oraș, însă neajuns la un grad deosebit de dezvoltare: o sumă de case mici și sărăcăcioase, dispuse pe uliți întortocheate și murdare. Iar sătenii, la rîndul lor, sînt niște viitori cetățeni urbani, cu condiția să scape de împrejurările vitrege care i-au ținut pînă acuma într-o stare de semisălbăticie (de troglodiți: spunea de curînd un scriitor serios). Tot ca un fel de ignorare, trebuie să socotim și sistematica idealizare a satelor, țăranul ajungînd să fie o temă lirică mulțumită căreia îți poți exprima, pe ocolite, disprețul față de o cultură orășenească neplăcută.

În publicistica de acum se poate vedea clar cum gîndirea celor mai mulți este polarizată necritic spre „pro“ sau „contra“. Și cum trăim vremuri în care credința în atotputernicia mijloacelor politice violente dă semne de generalizare, cu atît mai mult iese la iveală acel „pro“ sau „contra“, care afirmă fără de o prealabilă înțelegere. Pentru cei de extremă stîngă sau dreaptă, este cu desăvîrșire inutil să se întîrzie pe o problemă de înțelegere a satului: mîine, în ziua scontată a victoriei politice, o nouă formă de viață socială se va impune, deopotrivă tuturor, „pro“ sau „contra“. Satul va fi ce-l vor face acei care vor avea în mîinile lor aparatura statului și se vor urbaniza satele sau se vor ruraliza orașele, după voie.

Trecutul nu prea îndepărtat al țării ne-a arătat totuși primejdia ce ne pîndește dacă pornim pe această cale. Generația care a creat România modernă avea și ea un ideal politic înverșunat și credința în atotputernicia voinței statului. Dar statul pe care l-au creat a rămas totuși un stat de suprafață. În adîncuri organizarea capitalistă și liberală venind în contact cu formele de viață sătești, a dus la ceea ce s-a numit, cu drept cuvînt, o „neoiobagie“, scump plătită, uneori cu sînge și definitiv apoi, prin spulberarea marii proprietăți. Aceasta pentru că în lupta dintre cele două forme de viață, orășenească și sătească, realitatea nu a fost atît de vădit numai „pro“ sau numai „contra“ formei de viață orășenești, ci a împerecheat forma conștientă

a statului cu formele nelămurite, veșnic spontane și îndărătnic tradiționale ale satului.

Aceeași soartă ne poate pîndi și de aci înainte; avem de aceea datoria să cunoaștem satul, amănunțit și sub toate laturile lui, dacă vrem să nu pornim pe aventuri mari de natură politică, pe care apoi să le răscumpere generații întregi de suferință. Și mai mult decît atît, sîntem datori să purcedem la lămurirea a ceea ce este și ce poate fi pentru noi satul, ca structură psihologică și spirituală, pentru că aceasta este singura cale de constituire a noastră ca națiune modernă.

Înțelegerea noastră a ceea ce este o viață de sat ar fi putut să fie o înțelegere directă, a celuia care trăiește efectiv, ca simplu membru al obștei, într-un sat. Iar pentru orășeni putea fi participarea la viața unui stat țărănesc, într-o societate rămasă rurală, în toată structura ei socială și psihologică. Un asemenea stat a încetat să existe însă la noi, încă din veacul trecut. Clasa boierească pămînteană a avut la noi putință să ducă mai departe, pe seamă proprie, viața de stat, atunci cînd împărăția turcească a evacuat părțile sud-estului european. Pentru noi a fost astfel pierdută putința rămînerii la un ruralism modest dar trainic, așa cum l-au avut și Serbia și Bulgaria.

Dar dacă ne este închisă calea aceasta a înțelegerii directe prin participarea la o viață țărănească, ne mai rămîne calea înțelegerii critice, prin atente studii și necontenite altoiri a ce gîndim cu ceea ce am aflat la sate. O națiune se deosebește de o populație sau o hoardă oarecare, prin faptul că națiunea are o conștiință națională, adică prin faptul că opinia publică ia conștient seama la ceea ce este neamul căruia aparține și societatea în care trăiește. Cunoașterea științifică a satului este o datorie națională pentru că, singură ea, ne poate duce pe calea cunoașterii națiunii, la o conștiință națională în sensul cel adevărat al cuvîntului.

*

Dacă acest lucru nu s-a putut face pînă acum în condiții mulțumitoare, desigur e și pentru că au fost pricini obiective istorice care au stat piedică.

În primul rînd o problemă de înțelegere a satelor nu se putea pune înainte de expropriere, atîta timp cît grava problemă agrară de la noi nu fusese rezolvată. Ceea ce interesa pe atunci nu era satul el însuși cu arătarea a tot ce este el, ca deprinderi de viață și mocnit suflet ci, mai ales, relațiile exterioare pe care acest sat, oricare ar fi fost el, le avea cu stăpînitorii de pămînt, stabilirea contractelor de muncă, acele exasperante forme ultime ale procesului de disoluție completă a iobăgiei. De aceea cărțile în care s-a gîndit cel mai adînc asupra problemei satului au o coloratură practică săritoare în ochi.

De pildă, *Cercetări istorice cu privire la viața agrară a românilor*, a profesorului N. Iorga e tipărită în 1908. Cartea lui Radu Rosetti, *Stăpînii, pămîntul și sătenii* e urmată la 1907 de cartea cu titlul deschis *Pentru ce s-au răsculat țăranii; Neoiobăgia* lui Dobrogeanu-Gherea e și ea din 1910. Iar „Iașii, 1918" este data celeilalte cărți capitale a profesorului Iorga, *La question agraire en Roumanie*.

Pentru seninătatea cu care asemenea opere puteau fi primite, ne stă mărturie cartea de ură împotriva lui Rosetti *O mistificare istorică* a lui Panu sau atitudinea, deseori revoltătoare, a deputaților care ascultau, pe la 1907, cuvîntările prof. Iorga. (Vezi *În era reformelor*, N. Iorga, 1909.)

Așadar, în lipsa unei structuri țărănești a statului nostru și în mijlocul unor stări de fapt care sileau la concentrarea atenției în jurul unei probleme practice agrare, prilej de luptă înverșunată, se înțelege pentru ce recunoașterea satului nu a ajuns să fie parte integrantă din structura intelectuală a românilor de la oraș și de ce nu a intrat în conștiința națională propriu-zisă. Aceasta nu înseamnă că nu s-au făcut încercări folositoare de a se înțelege satul, ci numai că ele nu au pătruns în spiritul public. Astfel putem deosebi mai multe școli.

În primul rînd trebuiesc să fie socotite cărțile profesioniștilor agronomi, cum de pildă seria de monografii ale lui Ion Ionescu de la Brad sau *Politica agrară la români* a lui George Maior. Cuprinzînd date foarte lă-

muritoare, aceste cărți au rămas însă fără de nici o influență asupra spiritului public.

Mişcarea Junimii care pe alte tărîmuri a luptat cu atîta folos împotriva formelor sociale goale nu a dus totuşi nici o luptă pentru „fondul" social sătesc de la noi. Eminescu care, fără îndoială, mai mult decît oricare altul a înțeles ce este viața românească, rămîne o întîmplare cu totul fericită care nu apără însă junimismul de învinuirea de a se fi dovedit sterp în tot ceea ce priveşte viața satului.

Cu mult mai folositoare a fost vechea mişcare socialistă de la noi care, sub forma gherismului, a arătat pentru problema sătească o înțelegere pe care puțini dintre contemporani o aveau. (Vezi: *Este socialismul o plantă exotică?*, *Cuvinte uitate* şi *Neoiobăgia.)* Întreg gherismul porneşte de la înțelegerea că stările sociale de la noi erau datorate unei altoiri a unei vechi forme sociale, care era aceea a satului, cu o influență nouă capitalistă occidentală. Neoiobăgia e rezultatul hibrid al satului românesc cu influența capitalistă. Dar dacă gherismul a cunoscut prea bine ce era capitalismul care ne influența, nu ştia decît prea puține despre ce era satul el însuşi, asupra căruia se exercita influența capitalistă. Cele cîteva studii începute în sînul mişcării socialiste pentru înțelegerea satului au fost întrerupte prin trecerea la liberali a generoşilor şi mai tîrziu cu distrugerea gherismului.

Material interesant s-a mai strîns şi prin seria de anchete monografice asupra satelor româneşti, pornită de Ministerul de Domenii şi mai ales din anchetele făcute cu prilejul dureros al lui 1907. După înăbuşirea în sînge a răscoalelor a urmat o scurtă epocă de atenție pentru sat şi rapoartele acelora însărcinați cu potolirea răscoalei au vădit deseori o înțelegere, care, din păcate, a dispărut prea curînd şi n-a avut răsunet.

De aceea mişcarea cea mai de seamă pentru cunoaşterea satului rămâne tot aceea a *Sămănătorului*. În vremea de astăzi e o modă să se ponegrească acest sămănătorism, sub cuvînt că el nu ar fi altceva decît o tendință de a vedea romantic viața satelor. Într-adevăr

sămănătorismul a ajuns poate a fi așa ceva, la acei care nu l-au înțeles. Dar la început, în gîndul aceluia care l-a creat, sămănătorismul nu era decît o deznădăjduită încercare de a lega, cît mai era timpul, firul tradiției noastre culturale rupte, între cărturar și sat, adică între cultura noastră și neamul nostru, cu toate tradițiile și felul lui de a fi. Dacă *Sămănătorul* a rămas numai o școală literară, care uneori valorează mai puțin, din lipsa de talent a cîtorva, însemnează totuși alteori și tot ce a dat mai cu adevărat bun neamul acesta, atunci cînd, la talentul scriitorului se adăuga și toată adîncimea pe care o are acela care gîndește pentru întreg neamul său și-și spune gîndul așa ca să fie pe înțelesul acelui neam. Aceasta se datora numai faptului că nu exista atunci o clasă socială matură, pentru a duce o luptă politică neoligarhică. Tot de aceea înfăptuiri nu a putut face nici mișcarea poporanismului, deși era o mișcare accentuat politică. Prea era mare disprețul „proprietarilor de pămînt“ împotriva „proprietarilor de idei“ și prea puternici erau ca să se fi putut face ceva înainte de expropriere. Ce ne-a rămas totuși de la *Sămănătorul* e neînchipuit de mult : fondul gîndirii noastre despre sat, chiar a acelora care se declară antisămănătoriști, este fără să o vrem sămănătorist, în măsura în care din îndemn sufletesc, înțelegere sau interes politic ne apropie de clasa țărănească.[1]

Reforma agrară a însemnat o rezolvare în faptă a problemei noastre sociale ; însă nu o rezolvare spirituală. Spargerea violentă și sub teroarea unor evenimente pe care nimeni nu le mai putea stăvili a vechilor relații neoiobage în favoarea clasei țărănești nu a fost precedată cîtuși de puțin de o înțelegere a satului. Ci, dimpotrivă, a fost un prilej de a se dovedi cît de puțin cunoaștem problemele satului. Din nou, rezolvarea pe hîrtie, cu principii juridice, ni s-a părut că poate ține

---

[1] Reamintim că textul a fost scris în 1933 cînd eram încă sub înrîurirea directă a școlii lui Nicolae Iorga. Ulterior, printr-un contact mai stăruitor cu realitățile culturale românești, părerile mele despre „sămănătorism“ s-au schimbat radical, luînd forma pe care o au în prezentul volum, în capitolul I, paragraful 4b.

loc organizării economice a realităţii sociale; aşa cum era, de fapt, problema satului a rămas tot deschisă şi tot gravă.

•

În zilele noastre abia sînt date putinţele unei înţelegeri adevărate a satului. Votul universal a făcut din ţărănime factorul cel mai important din punct de vedere electoral. Opinia publică, în mod fatal deci, trebuie să se simtă aplecată spre a primi şi a folosi studiile asupra satului. Încă de la Iaşi 1918 fusese emisă ideea unui Institut de cercetări a realităţii sociale în vederea reformei sociale. Profesorul D. Gusti şi şcoala monografică din Bucureşti a reuşit apoi să creeze o serie întreagă de cercetători specializaţi ai vieţii rurale.

Problema satului se pune acuma clară, ca o datorie pe care o avem noi, ca proprie a noastră. Nimic nu ne mai stă în calea datoriei noastre de a ne pregăti cu privire la două probleme gemene: participarea sufletească la viaţa neamului de ţărani de pe urma cărora trăim şi pentru care trebuieşte să trăim şi cunoaşterea lui amănunţită, care singură ne va da putinţa să ducem acea acţiune practică, politică şi culturală care să nu fie fantezia noastră nesăbuită ci necesitatea impusă de realităţi.

Care sînt liniile mari de forţe care se desprind din viaţa acestor sate şi care sînt problemele de viaţă practică ce ni se pun? Să încercăm o scurtă expunere a lor.

În primul rînd, adevărul de la care trebuie să pornim este acela că realitatea satului există, ca un fapt capital pentru noi. Spre deosebire de alte popoare, românii se caracterizează în istoria culturilor lumii printr-un fapt care nu-şi mai găseşte perechea: este tocmai o ţărănime creatoare foarte puternică. Nu numai ca masă numerică şi întindere spaţială, dar şi ca structură. Într-adevăr, pe cînd în alte locuri, fiecare colţ de ţară formează o arie dialectală precis determinată, cu limbă deosebită, fel de a fi şi rosturi deosebite, ţăranii români, în ciuda faptului că au trăit sub dominaţiuni de stat atît de diverse, sînt astăzi un bloc omogen de

puternică creaţie originală, semnul sub care vieţuieşte această ţărănie, fiind acela al obştei creatoare.

O deosebire esenţială între viaţa orăşenească şi aceea a satului consistă în faptul că la sat nu există persoane depozitare a toată cultura sătească, ci depozitară este însăşi obştea. Atunci cînd, de pildă, se întîmplă în viaţa satului un eveniment deosebit, naştere, moarte, nuntă etc., nimeni nu ar putea să-ţi spuie ce anume se va întîmpla ca reacţiune din partea obştei. Ci aci există o mentalitate colectivă în care fiecare om în parte, ştiind cîte ceva, face gesturile care se cad, obştea închegîndu-se, firesc, cu fiecare prilej nou. Dar închegarea aceasta se face pe temeiul unei memorii sociale deosebit de atente, aşa cum numai civilizaţiile pe bază de tradiţie orală o pot avea. Un fond comun străvechi există deci pentru întreaga noastră ţărănie. Din Ţara Oaşului, la Dunăre şi din Banat, în Basarabia, obştea ţăranilor reacţionează la fel pe aceleaşi linii mari de înţelegere a vieţii şi uneori surprinzător de asemuit pînă în cele mai mici amănunte. După ce ai cunoscut o parte din ţară, nu mai poţi avea mirări prea mari în alte călătorii ale tale. În gîndurile lor despre moarte, despre viaţă, despre puterile nevăzute, bune şi rele, care ne stau deasupra, despre chipul în care se cade să se poarte oamenii unii cu alţii înăuntrul familiilor şi de la familie la familie, toţi ţăranii noştri se arată părtaşi la aceeaşi veche civilizaţie. Tocmai de aceea schimbările care se ivesc în sînul satului nu pot fi uşor siluite de către o voinţă exterioară. Asupra unui orăşean poţi exercita o teroare şi să-l sileşti să facă ceea ce vrei tu. Îi poţi schimba conştiinţa şi, ca atare, toate gesturile pe care le are sub supravegherea acestei conştiinţe. Dar clătinarea unei conştiinţe individuale nu este deajuns pentru a sparge conştiinţa colectivă a obştei, căci aceea nu e controlată de raţiunea individuală, ci de ceva mult mai adînc şi mai tainic. Este vorba aci de o anumită sensibilitate a satului întreg faţă de viaţă şi împrejurările ei, care nu dispare uşor. În Transilvania au fost deznaţionalizate unele grupe de români. Deznaţionalizate însă în măsura în care o asemenea operaţie se poate face cu sila : o părăsire a limbii, a credinţei, poate chiar a con-

științei de neam. Dar dedesubtul acestora, deprinderile obștei, reacțiunile sale cu o anumită sensibilitate și anumită tehnică și ritual tradițional au rămas aceleași ca pentru întreaga obște românească. Iată un fapt care trebuie să ne arate că și deasupra noastră orășeni bătuți de vînturile marilor drumuri, se cade să străjuiască duhul obștei, dacă vrem să nu rămînem stingheri în mijlocul neamului nostru. Păstrarea unei permanente legături cu această obște este o datorie de taină a noastră. Putem desigur simula o asemenea legătură. Putem afirma sus și tare, la nevoie costumîndu-ne în costum național, că ne prăpădim de dorul țăranului. Putem face literatură cu eroi din toate hanurile țării, numai cu țărani și țărance. Și, totuși, felul nostru de a reacționa, sensibilitatea noastră să fie absolut străină de cea a poporului pentru că, la un moment dat al dezvoltării noastre sufletești, am rupt legătura cu obștea și ne-am desprins din zodia colectivității, singura sub care putem fi într-adevăr ceea ce sîntem.

Nu înfățișăm aci un ideal reacționar. Dimpotrivă. Este în obște o putere creatoare pe care nu o au mediile orășenești îmbolnăvite de frămîntările prea mari spre o individualitate care se cere înfăptuită chiar cu prețul unei grotești originalități sau a unei istoviri fără leac. Că omul este așa făcut, încît, întocmai ca și Antheu, recapătă puteri în contact cu pămîntul și cu colectivitatea în mijlocul căreia și pentru care trăiește. Avem în fața noastră nu copierea a ceea ce s-a făcut, pentru că așa am apucat să se facă, ci idealul creerii veșnic noi, a unor lucruri cît de îndrăznețe, cu singura chezășie că pornim de la un temei sigur, acela al neîntreruptei legături cu felul de a fi al colectivității.

Satul el însuși ne dă pilda : trăsăturile cele mai asemănătoare ale tuturor satelor românești, nu împiedică deloc necontenita prefacere a înfățișărilor. Nu sînt două sate care să se asemene, pentru că fiecare în parte poate să rezolve problemele ce i se pun, printr-o modificare a ceea ce era mai dinainte știut. Este în domeniul vieții sociale rurale, ceva asemănător cu fenomenul bine cunoscut al literaturii populare. Există teme general răspîndite, un anumit sistem metric, un anumit fel de scan-

dare, deosebit de la proză la cîntec, un anumit fel de emisie a vocii, anumite scări ale muzicii. Însă fiecare cîntăreț, cîntă altfel, adăugînd și orînduind versurile după inspirația creatoare și talentul pe care îl are. Tot astfel și felul lui de a trăi e veșnic schimbat, după nevoi.

Cît de interesante nu ar fi de aceea inventarierile atente ale tuturor formelor de viață cunoscute de români. Dar noi nu am făcut pînă astăzi inventarul acestor bogății ale noastre și n-am strîns spre învățătura noastră dovezile vii ale geniului creator popular. Iată, de pildă, noi nu știm în momentul de față care sînt formele de stăpînire ale pămîntului de la noi din țară. Știm precis că aceste forme nu sînt cele ale codului. Dar atîta tot. Avem, de pildă, părți întinse ale țării (pare-se o treime) care sînt stăpînite în forma, necunoscută de codul civil, a devălmasiei. Mai știm că această devălmășie se împarte în două tipuri mari : Una „absolută“, alta „umblătoare pe bătrîni“ și mai știm ca aceste forme umblătoare pe bătrîni au măsurători în sisteme diverse : de greutate (dramuri, ocale), de capacitate (litri, baniți), de suprafață (stînjeni, pogoane, funii, palme, palmace, degete), sisteme monetare (lei, parale), sau pe vite (oi, boi sau numai picioare), în forme senzațional de interesante și de necunoscute. Mai știm că sînt unele orașe (Cîmpulungul, Curtea de Argeș) care întrebuințează curent aceste sisteme de proprietate, însă nu putem face o listă completă a tuturor acestor forme și să arătăm care sînt regiunile și numărul de sate care le folosesc astăzi. Fiecare obște sătească știe care e sistemul pe care îl întrebuințează ea, însă cunoașterea tuturor obștiilor nu se poate face decît printr-o operație critică științifică. Desigur, o lege — legea scrisă pe hîrtie — prevedea la 1910 terminarea acestei operații de inventariere în timp de doi ani. Materialul întreg informativ trebuia să fie strîns la Casa Pădurilor. Însă pînă astăzi în 1933 aceeași ignoranță și incurie pare a fi legea noastră.

Și acesta este un simplu semn, pe care îl aleg întîmplător. Dar aceeași lipsă de pregătire o avem cu privire la absolut toate ramurile vieții noastre țărănești. Reforma codului nostru, de pildă, se face în acest moment

pe acelaş tipic, cu colecţiile jurisprudenţelor occidentale de faţă, insă în lipsă totală de informaţii serioase cu privire la realitatea noastră socială. Şi organizarea noastră economică se face tot astfel, în haos, nimeni neştiind dacă în viaţa satelor trebuie să aplecăm cumpăna spre una sau spre alta din tendinţele ce se vădesc, dar pe care nimeni nu le ia în seamă. Construim fals legi care cad alături de problemă, organizaţii economice străine de felul de a fi al satelor, o literatură pe care nu o înţelege decît cenaclul respectiv. Ne pregătim, astfel, cu bună-ştiinţă, înfrîngerile de mîine şi ne facem, cu mîinile noastre, soarta cea rea a prăpădirii.

De aceea problema satului mi se pare aceea dintre problemele care singură este, pentru generaţia tînără, o problemă de răscruce: asupra ei aş vrea să se oprească întreaga atenţie a celora de-o vîrstă cu mine şi, cu prilejul ei, aş vrea să dovedească întreaga noastră putere de muncă.

Pentru ca să nu se poată spune că nu ne-am avut rostul în mijlocul societăţii româneşti, că am trăit zadarnic numai pentru folosul nostru.

CONSTANTIN BRĂILOIU ŞI SOCIOLOGIA FOLCLORULUI [1]

Constantin Brăiloiu a fost unul dintre reprezentanţii de seamă ai şcolii româneşti de sociologie. După ce, în 1928, participase la campania de monografie sociologică din satul Fundul Moldovei, luînd aci contact cu problemele sociologiei, în 1929 a socotit necesar să vină la Drăguş însoţit de o întreagă echipă de elevi şi colaboratori cu intenţia de a proceda la o cercetare de sociologie folcloristică.

Nu a fost singurul om de ştiinţă specializat în una din disciplinele sociale particulare care s-au integrat în cercetările de sociologie, înţelegînd că fenomenele sociale de care se ocupau pofesional nu erau în fond decît

[1] În *Revista de etnografie şi folclor*, an. XI, nr. 3, 1966.

un fragment din vastul complex al societăţii globale şi ca atare se cuvenea să fie studiate din acest punct de vedere.

Dar Brăiloiu a fost unul dintre foarte puţinii care au reuşit efectiv să realizeze acest gînd, în mod concret, şi pînă la elaborarea unor tehnici de lucru depăşind cu mult nivelul celor clasice, ceea ce face că din acest punct de vedere Brăiloiu trebuia să fie socotit drept creatorul sociologiei folclorice, nu numai la noi în ţară ci şi pe plan mondial.

Pentru a lămuri felul în care Brăiloiu a conceput această disciplină nouă a sociologiei folclorului, ne vom folosi de lucrarea sa tipărită postum, abia în 1969, sub titlul *La vie musicale d'une village, recherches sur le repertoire de Drăguş (Roumanie) 1929—1932*[2].

Iată cum formulează Brăiloiu problema pe care voia s-o dezlege: „Observaţiile pe care se întemeiază lucrarea pe care o veţi citi au fost făcute acum mulţi ani, cu prilejul uneia din campaniile *monografice* pe care studenţii în sociologie ai Universităţii din Bucureşti, dirijate de decedatul profesor Dimitrie Gusti, asistat de numeroşi specialişti, le întreprindea pe atunci, în fiecare an, în unele sate româneşti.

Asociat unei echipe de sociologi, folcloristul muzical s-a văzut pus în faţa unei probleme neprevăzute. Circumscris în strîmtul domeniu al unui sat şi pus în slujba unor noi cerinţe, sarcina sa, în adevăr, îşi schimba înfăţişarea. Înainte, scopul său fusese, de o parte, să determine stilurile melodice ţărăneşti, alegînd, pentru a le păstra spre analiză, întruchipările lor socotite a fi cele mai pure; şi, de altă parte, să delimiteze aria de răspîndire a acestor stiluri, acoperind o întindere teritorială cît mai largă cu putinţă.

Străduindu-se acum să îmbrăţişeze totalitatea manifestărilor muzicale ale unui mediu restrîns, fără a ţine

---

[2] La acest studiu sînt de adăugat şi lucrările sale anterioare: *Folklore musical*, în *Encyclopedie de la musique*, Paris, Ed. Pasquette, 1959; şi *Esquisse d'une methode de folklore musical*, în *Revue de musicologie*, XV, nr. 402.

seamă de însăşi natura lor, i s-a vădit curînd că această schimbare de intenţie va atrage după sine, în mod necesar, o reformă a metodei sale. Condiţionarea faptelor artistice avînd de aci înainte, în intenţia sa, întîietate asupra faptelor ele înşile, ancheta, în acelaşi timp extensivă şi selectivă, pe care o făcea de obicei, trebuia să facă loc unei investigaţii intensive şi impersonale, ferindu-se de antologizare şi amestec. Căci nu mai era vorba a se exploreze arta ea însăşi, ci de a pătrunde în modul de comportare spirituală al unui complex social dat, aşa cum se înfăţişa el observaţiei."

Brăiloiu ridica deci o problemă inedită în vremea sa, încercînd să-i găsească şi o rezolvare metodică. Să urmărim mersul gîndirii lui. Ca în orice cercetare de acest gen, Brăiloiu atacă problema printr-o iniţială anchetă făcută asupra unui număr de 60 de informatori aleşi mai mult sau mai puţin la întîmplare. Asupra tuturora a făcut un studiu exhaustiv, căutînd să înregistreze de la fiecare totalitatea melodiilor pe care le cunoştea, printr-o aşa-numită „convorbire dirijată", adică centrată pe o temă dată, însă fără folosirea vreunui formular sau chestionar. „Ne-am străduit — spune Brăiloiu — să luăm de la fiecare, în nesfîrşite convorbiri, tot ce ne putea da. În ciuda tenacităţii noastre, în ciuda bunăvoinţei victimelor noastre, desigur că nu am reuşit deseori, vina fiind a singularităţii mecanismului memoriei populare care nu se trezeşte de tot decît atunci cînd imperioasele exigenţe ale unui rit sau cîte o stare de spirit excepţională o constrîng."

Pentru fiecare informator în parte s-a stabilit astfel o „fişă repertoriu", cuprinzînd inventarul tuturor melodiilor şi textelor de care acesta şi-a putut aduce aminte. Prelucrînd aceste 60 de fişe de repertorii a calculat frecvenţa cu care fiecare melodie în parte apărea în fişele repertorii, putîndu-se redacta, deci, pentru fiecare melodie o „fişă de frecvenţă". În plus, se mai ţinea seama de „repertoriile şi frecvenţele" melodiilor efectiv cîntate în diverse prilejuri, cînd grupe sociale puteau fi surprinse în plină activitate : nunţi, şezători, înmormîntări etc.

Analizînd toate aceste fişe de frecvenţă, Brăiloiu a determinat un grup de 126 melodii ca fiind reprezenta-

tive pentru repertoriul local al satului. Dar toate aceste procedee de lucru nu erau suficiente pentru a alcătui premisele unei sociologii a folclorului muzical al Drăgușului. Culegerea, deși executată cît mai complet cu putință, nu dăduse încă nici o lămurire cu privire la felul în care melodiile trăiau în grupul social al satului, alcătuit din peste 1800 de oameni.

Cum era cu putință deci ca de la această primă cercetare, oarecum întîmplătoare, făcută pe 60 de informatori, să se tragă concluzii cu privire la totalitatea populației satului? A se supune interogării totalitatea celor 1800 de locuitori ai Drăgușului era o operație nu numai imposibilă, ci și inutilă, căci Brăiloiu învățase de la sociologii coechipieri că există o metodă de statistică selectivă aplicabilă în asemenea situații, dînd rezultate de o aproximație suficientă pentru nevoile cercetării științifice.

Această metodă consistă în a determina un număr de informatori aleși în așa fel încît structura grupului lor să fie o reproducere în mic, în „machetă“, a structurii populației totale. Ceea ce implică necesitatea ca, înainte de a proceda la alcătuirea „machetei eșantion“, structura totală a populației să fie cunoscută. Profitînd de faptul că o cercetare statistică, pe cale de recensămînt, fusese executată de către echipe de sociologi și că deci se știa felul în care populația satului se grupa pe categorii de vîrstă, de sex, de profesiune, de stare economică etc. etc., folcloristului muzical i-a fost la îndemînă să-și alcătuiască „macheta“. În loc deci ca ancheta adîncită și corelarea cu stările sociale să se facă asupra unui număr de informatori întîmplători, se stabileau criterii precise de selectare a lor, în așa fel încît să fie reprezentativi pentru masa întreagă a populației.

Metoda selectivă, pe această bază calculată, precum și pe celelalte căi metodologice, fără prealabilă bază de calcul, folosite în asemenea operații, fusese experimentată de către Seminarul de sociologie în nenumărate rînduri și în felurite domenii, astfel că folcloristul muzical era în cunoștiință de cauză asupra chipului cum trebuia procedat.

Desigur că în 1929 tehnica de lucru a „anchetelor de opinie publică“ nu era încă ajunsă la stadiul de perfecţie tehnică la care a ajuns azi, cînd nenumărate institute de specialitate, cu vaste aparaturi tehnice şi administrative, execută asemenea cercetări.[3] Tehnicile folosite de noi la acea vreme erau încă nedeplin dezvoltate. Nu e mai puţin adevărat însă că aplicarea lor la o cercetare de folclor nu se mai făcuse nicăieri, şi la ştiinţa noastră, nici nu s-a mai făcut de atunci încoace de către alţii, astfel că şi în această privinţă şcoala românească de sociologie are o întîietate pe care o păstrează încă.

Brăiloiu ne spune el însuşi : „Neputînd examina pe toţi locuitorii locului, pînă la cel din urmă, am imaginat să substituim unei mase de nepătruns, o reducţie scrupulos modelată pe asemănarea ei, formată din delegaţii calificaţi ai tuturor categoriilor sociale care o compuneau“. Criteriile alese au fost, evident, cele ale vîrstei, ale sexului, ale şcolarităţii, ale deplasărilor şi ale profesiunilor şi în plus criteriul, pentru bărbaţi, al locului unde îşi făcuseră armata şi, pentru fete, criteriul „talentului“, acesta el însuşi determinat după o sondare a opiniei publice a satului. Macheta pe care şi-a construit-o Brăiloiu n-a cuprins decît 24 de „informatori tip“, cărora li s-a alcătuit cîte o fişă de informator cît mai completă, cuprinzînd biografia şi datele sociale cele mai importante. În volumul pe care îl analizăm, aceste 24 de fişe figurează în extras redus, însoţite de fotografiile respective. Lui Brăiloiu i s-a părut însă că o operaţie de sondaj făcută asupra unui grup astfel selectat nu poate epuiza problema, cercetarea cantitativă trebuind să fie urmată de o cercetare calitativă.

Astăzi, orice cercetare de opinie publică şi în genere orice cercetare sociologică se execută în două

---

[3] În revista *Polis*, vol. I, nr. 1 din 1965, editată de „International Opinion Research Documents“ din Amsterdam, colaborează astfel 20 de ţări cu un total de 62 de institute de cercetări de opinie publică. Printre acestea semnalăm două care funcţionează în R.P. Polonă : „Research center of the Press“ din Cracovia şi „Radio and T.V. Poland“ din Varşovia.

etape: una pur *cantitativă*, un scop final statistic, interogarea făcîndu-se cu ajutorul unui „formular tip“, în care întrebările sînt gata prevăzute cu răspunsuri „închise“, adică limitate, aplicate pe un eșantion restrîns, riguros calculat și minuțios elaborat, și alta *calitativa*, care se face cu simple „îndrumătoare de anchetă“, consemnînd doar probleme și întrebări cu răspuns „liber“, care servesc drept completare și control la rezultatelor cantitative anterior obținute. Iată cum formulează Brăiloiu această tehnică de lucru a cărei necesitate o intuise clar: „Pentru mai multă siguranță, am anexat acestei deputății principale, o a doua, *auxiliară*, dîndu-i o misiune de control și de cenzură. Putem sconta, în mod rezonabil, că intervenția acesteia va micșora riscurile de eroare, punîndu-ne în măsură nu numai de-a înmulți punctele de vedere, dar și a le verifica mereu soliditatea ,printr-o confruntare sistematică.“

Acest grup de control a fost stabilit la 10 informatori, a căror fișă de asemenea se publică.

Avînd deci pregătită o machetă de 24 de informatori tip, 10 informatori auxiliari și un număr de 126 de melodii stabilite pe baza anchetării libere a 60 de informatori, tehnica sondajului putea fi aplicată cu toată siguranța. „Ne-am formulat astfel problema :... la cîți și cărora din informatorii noștri le era cunoscută fiecare din melodiile din catalogul nostru“. Pentru fiecare melodie s-a alcătuit în acest scop o fișă cuprinzînd începutul melodiei respective sau, cum spune Brăiloiu, „Un incipit sumar, servind drept chestionar“. Cu ajutorul deci al unui chestionar de 120 de fișe, fiecare informator în parte era întrebat dacă cunoaște melodia respectivă și era notat, în consecință, pe fișa melodiei: „Întrebam fiecare din persoanele enumerate dacă știu sau nu să cînte aceste melodii și răspunsurile lor afirmative, negative sau nedecise, după verificare, au fost notate prin trei semne: + —0— (+): da, nu, dubios. Operație de migală, ostenitoare atît pentru cel care interoga, cît și pentru cel interogat, dar al cărui rod, ori de cîte ori a putut fi dusă la bun capăt, ne-a dezdăunat larg de truda noastră :... o interpretare corectă, circum-

spectă, poate scoate din fişele noastre de frecvenţă concluzii folositoare, uneori chiar de o precizie nesperată."

Volumul cuprinde pe larg toate cele 126 de fişe cu răspunsurile celor 20 de informatori, precum şi tabele finale de calculare statistică a rezultatelor obţinute.

Nu ne vom ocupa aici de interpretarea pe care o dă Brăiloiu acestor rezultate şi nici de concluziile sale. Semnalăm numai că ele formează pentru muzicologi, ca şi pentru sociologi, o sursă de informaţie şi de reflectare de o deosebită valoare, care ar merita să fie analizată deosebit în vederea unei reluări şi continuări a problemei. Dispunînd de o anchetă atit de minuţios efectuată şi de interpretări atît de judicioase cît sînt cele ale lui Brăiloiu, ar fi obligatorie şi pasionantă o recercetare a repertoriului Drăguşului. Au trecut de atunci mai bine de 50 de ani şi între timp regiunea Făgăraşului a suferit un proces puternic de industrializare, iar agricultura locală a fost cooperativizată, ceea ce, fără îndoială, a lăsat urme adînci în toată viaţa socială a satului Drăguş, asupra întregului repertoriu şi al stilului muzical al satului, astfel că analiza acestor schimbări ar putea prilejui studii care în alte ţări nu se pot face.

Am dori să adăugăm însă unele comentarii asupra metodologiei propuse de Brăiloiu, arătînd în ce mod trebuie adusă la zi şi felurile multiple în care ar putea fi folosită. În primul rînd, subliniem deosebirile care există între sondajele de opinie publică şi sondajele în domeniile folclorului şi etnografiei. Se ridică, de obicei, împotriva anchetelor de opinie publică o serie de obiecţii, dealtfel perfect justificate: se cercetează astfel opinia unor oameni care nu au o opinie formată, ci abia şi-o fac prin însuşi faptul că sînt interogaţi asupra ei. Experimental s-a dovedit că, cerîndu-se opinia despre un fapt inexistent, de pildă asupra unei ţări inexistente, 70% din informatori, de ruşine să nu fie socotiţi ignoranţi, simulează că au o opinie, deşi e clar că nu o pot avea.[4] Tot astfel, întrebări meşteşugite sau

[4] Vezi experimentările lui Hofstäer, precum şi ale lui Hartley, citate în lucrarea lui Stefan Lambrecht, *Die Soziologie*, Stuttgart 1958, p. 230 sq.

inabile pot sugera răspunsuri potrivit intenţei nemarturisite a anchetatorului. Alteori, teama de a nu suferi unele consecinţe neplăcute face ca întrebările să fie lipsite de valoare. Dar aceste obiecţii nu sînt valabile în ceea ce priveşte sondajele în materie de folclor. Căci este de făcut o clară deosebire între ancheta de opinie şi ancheta de cunoştinţe. A şti sau a nu şti nu poate fi prilej de simulare. În cazul folclorului muzical, de pildă, a putea continua o melodie începută e o dovadă că informatorul ştie melodia. Dacă nu o ştie, n-are cum să se prefacă a o şti.

Mai delicată e problema de a delimita „cunoaşterea" de „recunoaşterea" unei melodii, adică de-a identifica acele răspunsuri notate ca „dubioase" de către Brăiloiu. Dar şi aici recunoaşterea poate fi controlată, căci o determinăm a fi doar în cazul cînd informatorul ştie totuşi cîteva fragmente de text sau de melodie, sau îţi poate indica cu precizie în repertoriul cărui alt informator figurează acel text sau melodie.

Într-o cercetare de asemenea natură ar trebui însă folosită metoda eşantioanelor mult mai sistematic. Mai întîi, însăşi alegerea eşantioanelor, în toate treptele ei tehnice şi în toate variantele ei, trebuie să fie făcută cu o grijă mult mai mare. 24 de informatori nu constituie totuşi un număr suficient pentru alcătuirea unei bune „machete". Criteriile de triere a subiecţiilor din eşantion trebuie de asemenea stabilite mult mai precis şi mai riguros ; dar odată eşantionul stabilit, putem varia la infinit temele de interogat, după necesităţile anchetei şi natura fenomenului cercetat. Se poate cere astfel să se arate care sînt cele trei melodii preferate : cele mai de curind învăţate, cele ştiute din copilărie, cele pe care le cînţi cînd eşti singur sau cele cîntate numai în ascultarea altora, a dansurilor preferate etc. *Exact acelaşi grup de informatori* poate fi utilizabil în paralel şi pentru studiul altor fenomene, nefolclorice, aflate totuşi în legătură cu cunoştinţele sau cu opiniile oamenilor. Astfel se pot face studii asupra normelor estetice populare, asupra regulilor juridice, morale sau de politeţe, asupra cunoştinţelor ştiinţifice, magice şi superstiţioase, asupra dorinţelor de viitor (de pildă, a

tinerilor în legătură cu dorințele lor de organizare a timpului liber prin ocupații artistice) sau asupra regulilor de organizare a ceremoniilor și riturilor și așa mai departe, fără altă limită decît dibăcia anchetatorului, darul lui de a alege cele mai pregnante teme și de a le ataca pe latura lor cea mai fecundă. Dar dat fiind că același grup de oameni, formînd macheta, poate și trebuie, într-o cercetare sociologică complexă, să folosească tuturor cercetărilor care se fac în toate domeniile vieții sociale, materiale și spirituale, e necesar ca fiecare informator să fie analizat din toate punctele de vedere, fiind studiat de medici, psihologi, economiști, juriști etc., ei împreună cu întreg grupul lor de viață familială, precum și în sistemul de relații sociale în care se află prinși.

În felul acesta, toate fenomenele studiate și toate contingențele sociale și individuale pot fi stabilite în legăturile lor, cu o precizie care poate merge pînă la cele mai subtile calculări a gradelor de corelație. Cantitatea de informații astfel culese este însă destul de mare pentru ca interpretarea lor să nu poată fi făcută decît pe calea tratării lor statistice. Dacă avem la îndemînă mașini statistice, putem proceda la codificarea informațiilor și la transcrierea lor pe fișe perforate. Dacă nu dispunem de asemenea mașini, putem recurge la procedeul „semimecanic“, tot cu fișe perforate, mînuite însă manual. Ar fi de stabilit pentru fiecare informator cîte o fișă, precum și o serie de fișe totalizatoare pentru fiecare categorie de informații și fiecare grup studiat : fișe de fiecare familie, fișe de fiecare categorie sau grup social etc.

Prelucrarea statistică a materialului presupune însă cunoștințe care nu intră în bagajul profesional obișnuit al folcloriștilor și, din păcate, nici al tuturor sociologilor. Dar nu e mai puțin adevărat că metodele de tratament matematic al informațiilor caracterizează etapa actuală a dezvoltării științelor. Nu a rămas domeniu în care matematica să nu fi dus la o adevărată revoluționare a disciplinelor clasice. Nu vrem să mergem încă pînă la pretenția de a folosi cibernetica în studiul sociologic al vieții culturale a poporului, deși sînt convins

că nici în această privință nu vom putea rămîne multă vreme în urmă. Deocamdată am fi mulțumiți dacă am putea aplica măcar aceste metode simple, de statistică elementară, metode absolut obligatorii ori de cîte ori avem de studiat fenomene de masă.

Ni s-a putut obiecta că facem în felul acesta sociologia folclorului, iar nu „folclor". Este drept, dar intră în tradiția folcloristicii noastre și este una din mîndriile ei de a fi conceput folclorul ca fenomen social, ca expresie a vieții obștii neamului românesc, iar nu numai ca o „piesă artistică" pură. Și exemplul lui Brăiloiu este în această privință grăitor.

O cercetare folclorică chiar muzicală nu are, dealtfel, decît de cîștigat dacă cercetătorul știe, mult mai adîncit decît o poate da o fișă de informator, care este mentalitatea informatorilor, ansamblul cunoștințelor pe care le au în toate ramurile folclorului și etnografiei, mult dincolo de ceea ce interesează direct arta muzicală. Și este limpede că, pentru ca viața folclorului unui grup social să fie studiată în contextul ei social, iar nu „pusă în paranteză" și considerată ca fenomen de sine stătător, este necesar ca această viață de ansamblu a grupelor sociale să fie în prealabil studiată riguros științific.

Aceasta ar fi fost și intenția cercetătorilor de monografie sociologică de pe vremuri. Recunoaștem însă că această intenție nu a fost dusă pînă la capăt. Au fost parcurse doar primele trepte spre un astfel de țel : s-au stabilit repertorii în materie de artă și știință populară, de viață economică, de tehnologie, de drept cutumiar, de etică și multe altele, precizîndu-se pentru fiecare în parte frecvența în timp, spațiu și ordine socială. Dar corelarea tuturor într-o sinteză finală nu a fost posibilă sau în tot cazul nu a fost întotdeauna deplin satisfăcător făcută. Vina cred că este aceea de a nu fi aplicat cu toții și cu aceeași rigoare tehnicile de lucru ale lui Brăiloiu și mai ales de a nu ne fi corelat dintru început studiile parțiale.

Sociologia satului Drăguș ar fi avut cu totul altă valoare dacă, de pildă, toate studiile parțiale cantitative ar fi fost făcute pe baza nu a cercetării întregului sat,

cu informatori mereu diverşi, ci pe acelaşi „eşantion" folosit de Brăiloiu, care, la rîndul lui, ar fi trebuit să recurgă nu la un eşantion valabil doar pentru problema lui, ci unul alcătuit în colectiv, putînd fi folosit de toţi cei care se străduiau să înţeleagă ştiinţific viaţa satului.

E poate o datorie a folcloriştilor noştri să ducă mai departe studiile începute atunci, amplificînd metodele de cercetare stabilite de Brăiloiu, generalizîndu-le pentru întreg cîmpul cercetărilor sociale, făcînd astfel posibilă sinteza finală pe care o vedem cu putinţă doar pe această cale.

CONTROVERSE ÎN METODOLOGIA ŞI TEHNICA CERCETĂRILOR SOCIALE[1]

În controversa dintre nou apărutele tehnici de analiză „cantitativă" a fenomenelor sociale şi tehnicile cele vechi, ale aşa-zisei analize „calitative", voi pleda, dacă nu teza reîntoarcerii exclusive la metodele clasice, în tot cazul, cea a nerenunţării la ele.

Cu alte cuvinte: voi expune convingerea mea că orice matematizare a fenomenelor sociale, neînsoţită de descrierea lor analitic-descriptivă, este nu numai nulă, ci de-a dreptul inducătoare în eroare. Adevărul acesta îl ştia foarte bine, încă de acum un veac şi jumătate, matematicianul-filozof, creator al sociologiei moderne, Auguste Comte, atunci cînd spunea că „orice matematizare ruptă de contactul direct cu realităţile nu este decît o pură metafizică".

Îmi pare că în ultima vreme foarte mulţi cercetători uită acest adevăr elementar, acordînd formulelor cifrice o virtute pe care nu o au, apelînd în consecinţă la rapide „modelări" şi „grafizări" fără să înţeleagă exact limitele între care, doar, sînt justificate şi utile. Şi, ceea ce e mai grav, mulţi dintre aceşti neofiţi ai matematici-

[1] Comunicare la „Simpozionul de folclor" din 22 martie 1973.

lor sociale reduc investigaţiile lor la acel minim de informaţii simple ce se pot obţine prin completarea, în sistem binar, adică prin răspunsuri de „da“ şi „nu“, a unui chestionar-formular, efectuată de către „operatori de anchetă“, plătiţi cu bucata.

Aceasta fiind situaţia, mi se pare imperios necesar să încercăm a pune o stavilă acestei false metode de anchetare, care, sub forma camuflată a unor savante matematizări, ascund de fapt o lene şi o teamă profesională faţă de contactul direct cu realitatea.

Pentru a ne lămuri, să scindăm problema în trei aspecte, distincte deşi îngemănate, afirmînd :

— mai întîi că buna descriere „calitativă“, făcută direct pe viu, este singura modalitate de a asigura analizelor „cantitative“ o valoare reală.

— În al doilea rînd, că descrierea şi analiza calitativă poate şi trebuie să constituie un scop în sine, nici un tabel statistic neputînd înlocui descrierea.

— În al treilea rînd, că fenomenele culturale, în special cele de natură folclorică, pot fi folosite nu numai ca material de elaborare ştiinţifică, ci şi ca mijloc de acţiune culturală, dat fiind că bunurile culturale folclorice, „consumate“, fie individual fie în masă, pot avea o eficienţă socială care nu trebuie neglijată.

I. În ceea ce priveşte problema valorii descrierii calitative, ca bază obligatorie a oricărei matematizări posibile, să scoatem mai întîi în relief importanţa deosebirii teoretice, în cercetările sociale, dintre „cazuistică“ şi viziunea „stocastică“.

Cercetătorul direct al vieţi sociale nu poate lucra decît cazuistic, adică prin consemnarea acelor cazuri răzleţe pe care le află la teren. A fost o vreme cînd folcloriştii, ca şi etnografii, socoteau că nici nu aveau nevoie decît de asemenea „cazuri“ individuale pentru a putea trage concluzii generale. Credinţa lor într-un „duh“ etnic, un „Volksgeist“ cum îi spun germanii, care s-ar face vădit în orice manifestare socială, îi îndrituia să se mulţumească cu luarea în considerare doar a unor exemple singuratece, bine alese. ⊙ „Mioriţă“, de pildă, putea cons-

titui astfel o suficientă bază pentru construirea unui „spaţiu mioritic“, măcar că acesta era de pură fantezie.

Dar la asemenea metodă au renunţat cercetătorii de îndată ce au început a judeca sociologic şi a folosi acele procedee de anchetă care, singure, pot asigura caracter ştiinţific unor cercetări.

Culegătorii de folclor au constatat astfel că ceea ce caracterizează creaţiile culturale populare era răspîndirea lor în masă, răspîndire diversificată potrivit unor condiţionări sociale meritînd a fi urmărite ca atare. În plus, aceste creaţii folclorice sînt caracterizate printr-un „Variationstrieb“, adică printr-un proces de permanentă creaţie de variante în jurul unor teme tradiţionale. Ca atare, au fost create tehnicile înregistrărilor exhaustive, nu numai a repertoriilor folclorice, atît ale informatorilor noştri cît şi ale grupului social studiat, ci şi privind circulaţia şi evoluţia acestora, diferenţierea lor în timp şi în spaţiile geografice şi sociale, diverse tehnici care permit o analiză, structurală şi funcţională, a creaţiilor folclorice, fie ele muzicale, literare, plastice sau curegrafice. Cei care ştiu, de pildă, în ce constau tehnicile create şi minuţios puse la punct de către Constantin Brăiloiu, înţeleg ce anume vreau să spun.

Dar acest mod de a lucra are drept consecinţă strîngerea unor enorme cantităţi de documente, de talia de pildă a celor cuprinse în arhivele Institutului de Etnografie şi Folclor.

O dată informaţiile strînse în cantităţi de masă, devine obligatorie considerarea lor în această calitate, „de-masă“, ceea ce duce la dovedirea faptului că puzderia de cazuri individuale se distribuie, în masă, potrivit regulilor unei stricte probabilităţi, calculabile matematic.

În această privinţă mi se pare tulburător şi semnificativ faptul că Brăiloiu, încă din 1929, a avut clara viziune a problemei. Aşa cum o spune în lucrarea sa, publicată postum, despre „viaţa muzicală a unui sat“, în speţă Drăguşul : de îndată ce adopţi punctul de vedere al sociologiei folclorului, cantitatea de documente strînse te obligă să încerci o interpretare statistică a lor.

Fără îndoială, astăzi ştim ceva mai bine cum pot fi analizate asemenea mase de fenomene. Aplicăm mai ri-

guros eşantionarea şi ştim cum să găsim formule de calcul mai operative. Dar mai ales dispunem de o unealtă care lipsea la acea vreme: maşinile electronice de calcul, care ne obligă să „codificăm“ informaţiile, în sistem binar, ca să le putem înregistra pe cartele perforate sau pe bande magnetice ,astfel ca să putem „programa“ seria de operaţiuni de calcul pe care apoi maşina le poate face cu o iuţeală şi cu o fineţe de care omul, lăsat la mijloacele lui naturale de înţelegere, nu le poate nici măcar visa, necum atinge.

Pe de altă parte, însăşi faptul că aceste maşini au o capacitate de „memorare“ şi de prelucrare a unor mase de milioane de cazuri ne deschide pofta de a strînge şi de a analiza cantităţi din ce în ce mai mari de informaţii, potrivit unor pretenţii de analize din ce în ce mai îndrăzneţe.

Cu alte cuvinte, nu numai că am renunţat a lucra prin exemplificări de cazuri răzleţe, nu numai că aplicăm subtile metode statistice, dar am ajuns şi la stadiul în care putem dispune de o „bancă de date“ de proporţii colosale, consemnate nu numai în dosare scrise, ci şi în codificări înregistrate mecanic în „memoria maşinilor“ ; şi, în consecinţă, ne străduim să găsim sisteme de clasificare şi de corelare, putîndu-ne uşura viitoare sinteze.

Viziunile de sinteză, pe care pe vremuri nu reuşeau să le întrevadă decît intuitiv foarte puţini folclorişti, superior dotaţi, sînt azi cu putinţă de elaborat prin metodele moderne ale matematizării.

Socotesc că nu e nevoie să insist, temîndu-mă să nu înfund uşi deschise, pentru a convinge despre imperioasa noastră obligaţie, a tuturora, de a folosi aceste tehnici de lucru, ori de cîte ori este indicat şi de a ne pune, spre dezlegare, probleme la care înainte nici nu ne puteam gîndi.

Dar odată ce am căzut de acord asupra necesităţii de a organiza şi folosi „bănci de date“, se impune să afirmăm, încă mai răspicat, că munca noastră nu se poate reduce doar la atîta, căci valoarea oricărei bănci de date atîrnă de valoarea datelor pe care le cuprinde şi pe care noi trebuie să i le furnizăm, precum şi de întrebările

pe care vrem să le punem, acestea două la rîndul lor depinzînd de valoarea teoriei pe care o avem ca îndreptar, adică de valoarea metodei folosite, înțelegînd prin „metodă" drumul logic parcurs în căutarea soluției unor probleme. Punerea problemelor și precizarea mersului gîndirii în rezolvarea lor nu ține cîtuși de puțin de disciplina matematicii, ci de cel al cercetării directe, la teren, a realităților. Cercetătorul de teren este deci cel care, pe propria lui răspundere, strînge informațiile documentare și le predă matematicianului, spunîndu-i ce anume problemă dorește să lămurească, în vederea cărui scop, teoretic sau practic. Munca de cercetare prealabilă matematizării rămîne deci cea de bază, atenția noastră *asupra ei* trebuind să se centreze. Să nu uităm că matematica este o admirabilă unealtă, dar nu e decît o unealtă, folositoare doar atunci cînd este corect folosită, într-un cadru teoretic clar.

Concluzia pe care o putem trage este deci că vechile tehnici de cercetare ale problemelor pe care ni le pune terenul, departe de a trece pe planul al doilea, cedînd locul unei matematizări acaparatoare, dimpotrivă, abia acum au a fi aplicate cu deosebită rigoare. Adică cu un grad de acribie sporit, căci nici o ulterioară matematizare a documentelor strînse nu este posibilă decît în condițiile unei depline acurateți logice în punerea metodică a problemei.

„Precizia" observației înseamnă însă reducerea ei la o schemă semnificativă. Se știe că orice observație operată asupra realității implică o „decupare", adică o extragere a unui număr restrîns de aspecte din masa confuză a realului. Setul de „dimensiuni" și „indicatori" de care ne folosim în cercetarea oricărui fenomen reprezintă, de fapt, o mărginire a fenomenului în limitele schematizate ale unor definiții esențiale. Dar pentru ca aceste decupări să nu fie arbitrare, se cuvine ca ele să fie teoretic întemeiate. Alegem deci „indicatorii" în lumina unei teorii, nicidecum la întîmplare sau doar empiric. Elaborăm apoi ipotezele sau paradigmele de care ne folosim, tot în lumina aceleeași teorii. Selectarea indicatorilor în cadrul unei ipoteze este o operațiune în care

rolul hotărîtor îl are acel „esprit de finesse" pe care Pascal îl opunea unui „esprit de geometrie". „Fineţe" care poate fi ea însăşi descrisă ca fiind rezultatul unui contact nemijlocit, al realităţilor interioare nouă, cu realităţile exterioare nouă, netulburate însă de prejudecăţi sau premize insuficient controlate. Acest contact direct, făcut pe viu, implică calităţi de „imaginaţie creatoare", omologabile mai curînd cu creaţia artistică decît cu rigoarea logicei pure. O ştiu prea bine, atît sociologii cît şi antropologii culturali, folcloriştii şi etnografii în special, care au faţă de materialul pe care îl strîng atitudinea afectivă a unor pasionaţi ai problemelor culturale, atenţi la dramatica străduinţă a oamenilor de a personaliza împrejurările vieţii printr-un efort de creaţie, pe care nu-l poate înţelege decît cine este el însuşi un creator, fie cît de modest ar fi. Meşteşugari, poate că se pot forma în domeniul ştiinţelor naturii. Meşteşugari în domeniul vieţii oamenilor însă în nici un caz, nu. Cine nu e muzicant, e clar că nu se cade să facă folclor muzical. Cine e surd la dramele umane să nu facă sociologie.

De aceea, în ultima vreme, ca o reacţie împotriva abuzului de folosire a formulelor cifrice, sociologii ca şi antropologii culturali insistă asupra necesităţii de a nu se pierde tradiţia vechilor tehnici de cercetare, care constau în trăirea simpatetică, dacă nu chiar empatetică, prin convieţuirea lor directă laolaltă cu cei cercetaţi, la amestecul lor în „praxis-ul" zilnic al grupului studiat, la punerea în joc a tuturor capacităţilor lor de creaţie, în truda de a lămuri propriile lor probleme, de a satisface propriile lor dorinţe şi pasiuni, prin participarea voită la experienţele a cît mai multor grupe sociale.

Citim de aceea în recente tratate de investigaţie socială pledoarii — aparent paradoxale — pentru o viziune afectivă, artistică, a lumii, ca fiind cea mai bună cale de înţelegere a vieţii oamenilor. „Fără a aprecia literatură bună", ne spune de pildă Richard Hoggart în capitolul „Cultură şi literatură", din volumul *A Guide to Social Science*, din 1972, „nimeni nu va putea înţelege realmente societatea".

Descrierea de caracter literar este de aceea opusă, ca antidot, unei exclusive preţuiri a cifrelor. În manua-

lul şcolar, recent apărut în ediţia Dunod, *Methodes des sciences sociales,* Madeleine Grawitz scrie fraze ca acestea : „fără îndoială o bună analiză sau chiar o bună descriere, într-o limbă franceză clară, plină de intuiţie, perfect potrivindu-se cu realitatea, luminînd procesul, explicitîndu-l, e întotdeauna preferabilă faţă de două pagini de cifre demonstrînd ceea ce toată lumea ştia deja."

Sau ca să folosim un text mai vechi, iată ce spunea Nicolae Iorga, atrăgînd atenţia că „a izgoni talentul literar din ştiinţă, a-l ostraciza, este o mare greşeală. Ştiinţa, mai ales cea despre om, are atîta nevoie de nesfîrşitele mijloace, de o extremă fineţe, ale adevăratei literaturi ! Adevărurile pe care le putem atinge sînt aşa de relative, încît numai talentul poate da notaţia exactă. A vîrî cu de-a sila în ştiinţă harnice suflete grosolane e o eroare, un păcat al seminariilor de modă germană, la Universităţile noastre. Un *odi profanum* trebuie scris la uşile lor."

E de la sine înţeles că viziunea „literară", adică simpatetică, a lumii sociale, nu este suficientă pentru a asigura caracterul ştiinţific al unei cercetări. Deprinderile gîndirii experimentale, a modalităţilor de a verifica ipotezele prin confruntarea lor cu faptele, cunoaşterea mecanismelor matematice, cunoaşterea chiar a construcţiei maşinilor pe care le vom folosi, trebuie să stea continuu ca fundal, tuturor operaţiunilor mintale pe care le facem. Întocmai, de pildă, ca un compozitor care, atunci cînd compune o simfonie, e bine să cunoască perfect teoria muzicală, posibilităţile fiecărui instrument în parte, mergînd pînă la adînca analiză a regulelor matematice care stau la baza teoriei muzicale. Ceea ce nu-l împiedică de a fi totuşi creator de artă, în sensul că exprimă prin sunete anume sentimente şi le exprimă în aşa fel încît individualitatea lui să rămînă pregnant imprimată în tot ce compune.

La fel, în ştiinţele sociale, cunoaşterea mersului metodic al gîndirii şi tehnicilor de strîngere a documentelor este obligatorie ; dar în luarea directă a contactului cu realităţile umane, cercetătorul e valoros în măsura în

care are o viziune personală, în anume decupare. din ansamblu, a unei părţi din realitatea pe care o are în faţă. Întocmai după cum acelaşi personaj poate fi văzut diferit de diferiţi pictori, putîndu-se recunoaşte nu numai personajul pictat, ci şi pictorii care l-au pictat, tot astfel în ştiinţele sociale, după cîteva pagini, recunoşti dacă autorul unui studiu este Durkheim, Malinowski, Simion Florea Marian sau Bela Bartok.

Modul de elaborare a ipotezei, felul personal de a concepe problematica, de a pune întrebările, de a alege din realitate cea ce ţi se pare esenţial, potrivit unei viziuni proprii, toate acestea nu pot fi reduse la cîteva normative aplicabile mecanic. De fapt, orice cercetare ştiinţifică, în măsura în care este originală şi creatoare, este rezultatul unui proces de creaţie care nu poate fi supus unei clare analize. Putem afla cum a pus în lucrare un anume autor ipoteza sa. Nu însă cum a ajuns să-şi formuleze problema şi ipoteza ei.

Iată, de pildă, cum e analizat, într-o carte recentă, modul în care Durkheim a elaborat ipoteza lui, socotită azi clasică, cu privire la „sinucideri", potrivit căreia ar fi mai predispuşi la acest gest de curmare a vieţii, oamenii singurateci, marginalii izolaţi. „Cum şi-a alcătuit Durkheim ideea lui directoare ? Putem fi siguri de un lucru : nu printr-o prealabilă examinare a registrelor de stare civilă din Europa, după cum nici Darwin nu a elaborat ideea selecţiei naturale în timpul călătoriei lui pe Begle. Ideea, planul şi concluziile «sinuciderii» erau complete în capul lui înainte de a fi examinat registrele. De unde atunci a avut ideea ? Nu putem decît să facem speculaţii. A putut s-o aibă citind pe Tocqueville, care desigur a putut-o lua de la Lamennais, care a putut-o lua de la Bonald sau Chateaubriand. Sau a putut izvorî dintr-o experienţă personală, din amintirea unui fragment din Talmud, dintr-o intuiţie născută dintr-o personală singurătate şi marginalitate, din frînturi ale experienţei lui la Paris. Cine poate fi sigur ? Sinteza creatoare a ideilor din *Sinuciderea* a fost însă făcută pe căi mai înrudite cu cele ale unui artist decît ale unui compulsator de date, a unui logician sau a unui tehnolog." (Robert Nisbet, *Sociology as an Art Form*, 1962, citat şi comen-

tat de Norman Mac Kenzie, în *A Guid to Social Science*, 1972).

Nu e locul să insist prea mult asupra acestui aspect al problemei. Dacă aş vorbi în faţa unei adunări de sociologi, aş insista. Căci mai ales sociologii au, de cîtăva vreme, tendinţa de a se instala la „partea sedentară" a ştiinţelor sociale, mărginindu-se să compulseze date strînse de alţii, statistici oficiale, registre contabile şi în special răspunsuri primite la chestionare statistice. Sînt chiar mulţi dintre „cercetători", „sociologi", care nu numai că nu au ieşit niciodată „la teren" pentru a investiga ei înşişi realitatea, dar consideră ofensator pentru prestigiul lor de „cercetători" să le ceri să facă munca, socotită inferioară, bună doar pentru auxiliarii „documentarişti". Ignorarea adevărului că „ideile" fecunde, ipotezele valoroase, nu pot rezulta decît din contactul direct cu viaţa oamenilor, din participarea activă la viaţa socială studiată, constituie în ziua de azi una din marile primejdii în calea dezvoltării ştiinţelor sociale. Sînt atît de mulţi cei care, procurîndu-şi cu mari cheltuieli maşini electronice de calcul, ajung la concluzia că prima lor datorie este de a da de lucru acestor maşini, care fiind scumpe nu pot sta degeaba, astfel că sociologul se transformă într-un rob al maşinii, care totuşi fusese creată pentru a fi ea robul cercetătorului. Cum vorbesc însă în faţa unor folclorişti şi etnografi, îmi e uşor să cred că vom fi de acord cu privire la rostul luării contactului direct cu folclorul, iar nu prin intermediarul unor chestionare mînuite de terţe persoane.

E drept că studiul sociologic al vieţii sociale te pune uneori în faţa unor situaţii care numai plăcere nu-ţi pot face. Pe cînd folcloriştii au avantajul de a lucra în domeniul fermecător al artei. Chiar atunci cînd nu faci înregistrări, cînd nu urmăreşti elaborarea unui studiu, simpla ta participare la viaţa de folclor poate constitui pentru tine un izvor de mari bucurii. Întors acasă, dacă vii cu descrieri bine făcute, cu înregistrări sonore, fotografice şi cinematografice, cu piese muzeografice, aceeaşi plăcere o poate avea şi cel care te citeşte, te ascultă sau te urmăreşte ca vizitator. E explicabil de aceea de ce elaborarea tehnicilor de descriere analitică a vieţii sociale

constituie meritul deosebit nu al sociologilor, ci al folcloriştilor şi etnografilor, în general al antropologilor culturali şi sociali.

Obsedaţii matematicilor sociale, deseori cred că ponegresc vechea noastră şcoală românească de sociologie, spunînd că s-a mulţumit să facă „etnografie şi folclor", iar nu savantă „sociologie". Ceea ce dealtfel e fals, căci pe lîngă descrieri, s-au făcut şi analize teoretice adîncite. Nu numai Brăiloiu, ci şi alţii au căutat să teoretizeze şi, în măsura posiblităţilor, să şi matematizeze tot ce se cădea a fi matematizat.

Dovada că direcţia „descriptivă" nu era greşită o avem în faptul că ultimele apariţii în domeniul ştiinţelor sociale nu se sfiesc a invoca tehnicile şi punctele de vedere ale antropologiei culturale în executarea unor analize ale fenomenelor sociale, chiar atunci cînd sînt străine de preocupările clasice ale folcloristicei. Curentul e mai vechi. Soţii Lynd, de pildă, în clasica lor cercetare asupra unui oraş mediu american *(Midletown* şi *Midletown in transition)* spun în prefaţa lor că vor face aplicarea metodelor etnografice în studiile de sociologie urbană. De curînd, fac senzaţie în Occident lucrări americane (ţară totuşi prin excelenţă a „computerilor" şi metodelor matematice) ca, de pildă, cele scrise de Laurence Wylie (*Un village de Vaucluse* şi *Chanzeau, un village d'Anjou),* simple descrieri ale unor sate franceze, sau a lui Oscar Lewis (*Les enfants de Sanchez),* care se mărgineşte să transcrie convorbirile înregistrate la magnetofon a membrilor unei familii sărace de mexicani. Sau a lui W. White, *Societatea de la colţ de stradă,* şi multe altele.

Fără îndoială, sociologi ca Lazarsfeld, pe care savanţi de talia lui Stoetzel îl consideră „genial", în tot cazul mare specialist al matematizării sociale, are lucrări, cum e de pildă *The people choice,* cu merite pe care nu vom încerca să le contestăm. Restrînse la un fenomen social electoral, în care realitatea ea însăşi e polarizată în poziţii de „pentru" şi „contra" e justificată tratarea lor matematică în sistem binar. Dar monografiile descriptive, ca cele mai înainte citate, se citesc de marele public, fiind socotite ca „best seller", avînd deci o influenţă extraordinară asupra opiniei publice. Ele ne atrag atenţia asu-

pra faptului că „descrierile", chiar dacă nu sînt supuse unei finale matematizări, adică descrierile ca atare, ca pură literatură științifică de bună calitate, au o eficacitate în acțiunea culturală neasemuit mai mare decît prea savantele lucrări teoretice.

În concluzie, am putea reține învățămîntul că cercetătorii vieții sociale, fiecare în specialitatea lui, au datoria de a îmbina contactul direct cu o realitate descrisă în lumina unei viziuni personal umanizate, „literar" deci, cu analiza ulterioară foarte savantă, mergîndu-se acolo unde se potrivește, pînă la cele mai pretențioase tentative de matematizare.

COMENTARII DE ISTORIE SOCIALĂ PE TEMA „PLUGUȘORULUI" *

E deosebit de greu să faci studii de istorie socială dacă nu dispui de informații suficiente cu privire la tehnicile agrare și pastorale, element deosebit de important în alcătuirea fenomenului determinant al structurii economice de bază.

Despre acest complex de probleme documentele scrise sînt excesiv de puține pentru motive care se pot arăta foarte clar, căci se repetă aci regula de psihologie socială care face ca oamenii să nu dea însemnătate decît fenomenelor care ies afară din banal ,cele „normale", „tradiționale", de toată lumea cunoscute și, mai ales, asupra cărora nu sînt purtate lupte sociale, nu constituie probleme și, ca atare, nu e nevoie să fie consemnate în scris.

Ceea ce duce uneori la situații paradoxale. Pentru a lua o pildă printre multe altele, în veacul trecut, cînd, în urma pătrunderii din ce în ce mai violente a capitalului occidental în ruajele vieții noastre sociale, s-a pus problema lichidării relațiilor feudale, scriitorii și luptătorii politici, bonjuriști de o parte și reacționari de alta,

[1] În *Revista de etnografie și folclor*, an. X, nr. 2, 1965.

au folosit o serie de „lozinci“, de fraze generale cu privire la principiile abstracte, formulate în terminologie străină, precum „libertate“, „proprietate„ etc. în analiza caruia se repetă frazeologia apuseană, care nu se lovea deloc cu realitățile românești ; dar nici unul, de exemplu, nu a găsit de cuviință să dea o descriere analitică a situațiilor de fapt, expuse clar și tehnic, fără frazeologie goală.

În fond problema se punea așa : trebuie sau nu trebuie să se dea țăranilor clăcași o parte din pămînt ? Evident, problema nu avea numai un aspect juridic ci și unul economic. Și aceseta era în directă legătură cu problema tehnicilor agrare și pastorale pe atunci folosite.

Din toată literatura epocii despre acest aspect al problemei nu aflăm mai nimic. Doar întîmplător și indirect, aflăm totuși cîte ceva. Regulamentele Organice stabiliseră că țăranii au drept la anume cantități de teren, totalul lor neputînd însă depăși în fiecare sat 2/3 din suprafața totală.

Marele boier Barbu Catargiu, în fața cererii ca țăranilor să li se dea în proprietate deplină aceste două treimi din moșie, se opunea spunînd că țăranii au doar un drept abstract la un număr de „pogoane legiuite“ dar că, în realitate, ei practică o agricultură mutătoare, aceeași bucată de teren revenind cînd țăranilor cînd boierului stăpîn, care și el practica tot o agricultură mutătoare. Alți luptători politici, aceștia „căuzași“ pașoptiști, se bazau pe aceeași situație de fapt, cerînd ca prin lege să se dea în sfîrșit țăranilor suprafețe legiuite, nu în abstract ci efectiv măsurate pe teren ; cu alte cuvinte cereau abandonarea sistemului agricol itinerant și trecerea la un sistem în tarlale statornice.

Agronomii noștri de mai tîrziu, și pînă în plină epocă a tocmelilor agricole, continuau să constate supraviețuirea tehnicilor agrare „în moină“ (acestea fiind termenul tehnic pentru agricultura „itinerantă“) fără însă ca opinia noastră publică și nici măcar istoricii noștri să țină seama de această stare de fapt. Toți istoricii, toți politicienii, toți juriștii veacului trecut (ba pînă și cei de azi) judecă problema tehnicilor agricole în mentalitatea con-

temporană lor, care nu vede cu putință o activitate agricolă decît dusă pe terenuri statornic exploatate an de an, fie că sînt deținute în proprietate, fie doar în dijmă.

Argumentul tacit avut în vedere e faptul că așa se practică azi agricultura și că despre cea „itinerantă" documentele tac.

Iată de ce este deosebit de importantă folosirea tehnicilor de „arheologie socială", printre care sînt de folosit nu numai rămășițele materiale, sub formă de loturi și haturi scoțînd în relief structura tehnico-economică a trupurilor de moșie, ci și supraviețuirile spirituale, concretizate în ritualuri agrare, însoțite de producții folclorice literare. Dintre acestea, vom da ca exemplu cazul binecunoscutului, dar încă insuficient analizatului text al „Plugușorului", la care e de adăugat întreaga terminologie ținînd de tehnicile agrare.

Rarița și agricultura în defrișări de pădure. Unul din procedeele tehnice cele mai des folosite în vechea noastră agricultură era cel al „lăzuirii" unor poiene artificiale, în pădure. Procedeul era următorul : se descojeau copacii ; aceștia „secau", adică se uscau în picioare, obținîndu-se astfel o „secătură", un „seciu". Se doborau apoi copacii și li se da foc. Rezulta atunci o „arșiță", cu pămînt îngrășat din cenușa copacilor. Apoi se scoteau rădăcinile, cioturile, butucii, rămași încă în ființă și se obținea un „runc", o „curătură", un „cîmp curat"", un „ochi de lumină".

Operația grea a lăzuirii se făcea de către bărbați, în grupe mari asociate. În urma lor, veneau femeile, care, cu unelte primitive, săpăliga și sapa, pregăteau însămînțarea. Dacă locul era destul de mare, intervenea „rarița" pusă în lucrare tot de bărbați. Această „rariță" era de fapt un „plug" primitiv, căruia îi lipsea cormana (brăzdarul). De obicei fără „rotile", rarița poate fi cîrmită după dorința plugarului, trăgînd brazde sinuoase, la nevoie rotunde sau chiar în colțuri. „Fierul" rariței, mărginindu-se doar să zgîrie sau să rupă pămîntul, iar nu să tragă și să răstoarne brazde late și drepte, se putea deci strecura ușor printre rădăcinile rămase în pămînt,

printre bolovani, fără să se „anine“ de ele. Munca ariței, completată cu sapa și lopata, este deci cea mai potrivită pentru asemenea terenuri defrișate, în care plugul nu se poate băga decît dacă terenul a fost în prealabil perfect curățit de cioturi, ceea ce plugarii noștri nu aveau interes să facă, dat fiind că în tehnica lor agricolă „itinerantă“ părăseau poiana runculuită, de îndată ce nu mai dădea randament, în favoarea altor runcuri, din vreme pregătite. Așadar, rarița, unealta specifică a curăturilor din pădure, a dăinuit atîta vreme cît au dăinuit și procedeele agriculturii în defrișare.

Rarița și agricultura în desțeleniri temporare din islaz. Trecerea la o agricultură de cîmp ridică, inițial, probleme asemănătoare cu cele ale defrișărilor. Ca și pădurea, terenul virgin, încă nepus vreodată în cultură, trebuia „curat“, adică transformat în loc „curat“, în „curătură“, prin aceleași procedee ale tăierii și arderii, dacă nu a copacilor, în tot cazul a mărăcinilor, buruienilor, bălăriilor, tufișurilor care încurcau locul, „pîrjolul“ ierbii și al plantelor folosind și în acest caz îngrășării pămîntului. Totuși, locul desțelenit din cîmp putea fi mai larg, mai neted decît în „secături“, plugarii putîndu-se mișca în voie și practica o agricultură pe suprafețe mai mari. Dar la cîmp, întocmai ca în pădure, locul desțelenit se istovea după un anume număr de ani. Cultivat în „țelină“ anul întîi, în „prosie“, anul al doilea și în „răsprosie“ anul al treilea, era atunci părăsit în favoarea unui alt loc, proaspăt desțelenit. Pe vechiul loc, din scuturătura anului precedent, se mai obținea o slabă recoltă „în samulastră“.

Plugul și agricultura extensiv cerealieră. De pe la mijlocul veacului trecut, tot întărindu-se necurmat, începe însă în agricultura noastră practicarea unor desțeleniri masive, pînă la completa punere sub plug a islazurilor. O bună bucată de timp, cît mai existau încă terenuri virgine, punerea în cultură extensivă a pămîntului s-a putut face „prădalnic“, adică mergîndu-se la secătuirea pămîntului, fără rotația culturilor, fără asolamente și fără îngrășăminte, profitîndu-se doar de fecunditatea naturală a pămînturilor. Desțelenirea ma-

sivă a islazurilor a păstrat deci, multă vreme, caracterele inițiale ale desțelenirii în „curături". Ea se putea face foarte bine cu ajutorul rariței, deși de data aceasta este vorba de o rariță puternică, grea, uneori de dimensiuni surprinzător de mari, la care se înjugau cîteva perechi de boi, ajungînd uneori a fi 12 la număr[1].

Aratul la cîmp, în desțelenire, are cîteva caracteristici care îl deosebesc de aratul în defrișare. Suprafața arată fiind netedă, rarița nu mai era obligată să cotească sinuos, evitînd cioturile, ci puteau merge în linie dreaptă. Suprafata fiind mare, arătura nu mai putea fi cîrpită ulterior, cu săpăliga sau sapa, astfel că plugarul căuta să obțină, încă de la început, brazde cît mai drepte, alăturate unele de altele, evitînd „lipsurile". Rarița grea de cîmp trebuia deci să fie neapărat prevăzută cu rotile, plaz, coarne, cucure și, evident, fier lung și fier lat. Rarița, chiar astfel perfecționată, are particularitatea de a tăia pămîntul, nu de a răsturna brazda(ceea ce formează, dealtfel, diferența ei specifică față de plug). In consecință, după o primă arătură cu rarița, sămînța aruncată în brazdă nu se afla încă acoperită de pămînt. Era deci necesar să se revină cu o a doua arătură, făcută acuma în cruciș față de cea dintîi, anume pentru acoperirea seminței aruncate. Orice muncă cu rarița obligă deci la două arături, una în lung și alta în curmeziș, semănatul putîndu-se face „pe sub brazdă", între cele două arături, după care urmează boronitul ; sau „pe piele", adică pe pămîntul nearat, după care se trecea abia cu rarița cu cucură, o dată în lung și încă o dată în lat, după care se boronea. Condiția oricăreia dintre aceste două feluri de semănături era însă dubla arare, obliga-

[1] Asemenea unelte speciale pentru desțelenire s-au mai păstrat în uz pînă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. In Bărăganul desțelenit abia atunci, se foloseau „pluguri mari, solide, prevăzute pe lîngă fier cu o daltă pentru tăierea rădăcinilor de mărăcini. Ele erau trase de 10—12 boi care se schimbau la jumătatea zilei. Leșile de mărăcini (prunus spinosa) erau o nenorocire, cu deosebire în regiunile de stepă cu păduri. Cîmpuri întregi rămîneau nearate din pricina lor. Trei generații de mari agricultori s-au luptat ca să stîrpească mărăcinii și n-au reușit decît în parte" (C. Garoflid. *Agricultura veche*, p. 32).

torie, „în lungiș și curmeziș“, ceea ce da naștere unor forme de ogoare tinzînd să fie pătrate.

Arăturile pentru semănat pot fi însă făcute în condiții mult mai bune cu ajutorul „plugului“, adică al unei rarițe căreia i se modifică „cucura“ în chip de „cormana“, piesa grație căreia brazda este nu numai spartă, ci și tăiată și răsturnată. O dată țelina spartă cu rarița, plugul putea intra să brăzdeze o serie succesivă de ani, fără să mai fie nevoie de a se ara „în curciș și curmeziș“, ci numai o singură dată, în lungiș[2]. Munca cu plugul reduce deci la jumătate efortul plugarilor și al vitelor lor.

Așadar, de îndată ce se dezvoltă o agricultură de cîmp, cu caracter cerealier, plugul tinde să înlocuiască rarița ; mai bine zis, cele două unelte agricole se diferențiază, fiecare din ele specializîndu-se în anume muncă ; rarița pentru spart țelina, plugul pentru însămînțat terenul desțelenit. Rarița, pe vremuri unealtă agricolă universală, se transformă deci în unealtă specializată. Cînd începe cultura prășitoarelor, în speță la noi cultura porumbului, adică de pe la mijlocul veacului al XVIII-lea, rarița se specializează și ca unealtă de prășit : ușoară, cu plaz lat, cu rotile, cu două cucuri care împing pămîntul în două mușuroaie, la rădăcina porumbului plantat în șiruri.

Atîta vreme cît agricultura de cîmp a continuat a se practica în cele două forme ale ei, adică pe mici curături individuale mereu schimbate și simultan pe întinse terenuri statornic puse în cultură, rarița a functionat alături de plug, rarița în curături mutătoare și plugul pe ogoarele pe care boierul le distribuia țăranilor, sub formă

---

[2] Pe la sfîrșitul veacului al XIX-lea, cînd s-a introdus ogorirea de toamnă pentru cultura grîului, se făcea ogorul în două arături, cu plugul : o arătură de adînc și o alta de suprafață. Grîul se semăna fie „deasupra“ peste cea de-a doua arătură, fie „dedesubt“, adică după prima arătură. Nu însă în cruciș, ci tot „de-a lungul“. În aceste condiții noi, însuși termenul de „ogor“ își schimbă sensul, „ogor“ însemnînd de aci înainte un teren „ogorît“ adică arat după seceriș în vederea unei însămînțări de toamnă. Vezi George Maior *România agricolă ; studiu economic* (ed, a II-a, 1911, p. 131) care spune : „Chiar și numirea de ogor au schimbat-o și numesc arăturile de toamnă, «ogor»“.

de „pămînturi de dijmă“ în continuarea unor „pămînturi de clacă“, nu „răşchirat“, ci comasate laolaltă. Pe aceste terenuri distribuite de boier s-a extins plugul, condiţie şi consecinţă a dezvoltării culturii cerealiere.

Cum însă documentele istorice sau observaţiile etnografice directe lipsesc sau sînt prea puţine, cu privire la aceste procese de dezvoltare a procedeelor noastre agricole, putem apela, pentru a ne informa la unele documente folclorice. Vom alege deocamdată „Pluguşorul“, care ni se pare a fi principalul, deşi nu singurul izvor, care ne va pune în faţa împrejurărilor sociale specifice perioadei de trecere de la rariţă la plug, adică de la cultura în curături individuale şi mutătoare, la agricultura boierească de cîmp deschis, lotizat şi afectat culturii monocerealiere.

Rariţa şi plugul în „Pluguşorul“. Este, după cum se ştie, vorba de o urare versificată pe care copii şi tineri o fac pe la casele gospodarilor în preajma Anului Nou, pentru a le meni un an agricol bun.

„Pluguşorul“ conţine o descriere a tuturor operaţiilor agricole, de la arat pînă la coptul pîinilor. Procedeele literare folosite în „Pluguşor“ sînt cele ale exagerării mitice (case de aur, paturi de argint şi diamant etc.), ale exagerării madrigaleşti, măgulitoare pentru gazdă, care e arătat a fi un „boier“, un „jupîn gazdă“, un ostaş înarmat, dispunînd de slugi, de grajduri mari, cu boi de arat şi cai năpraznici de călărie, cu o soţie frumoasă şi gospodină, avînd în jurul lui o mulţime patriarhală de „fini şi vecini“, „nepoţi şi strănepoţi“. Se adaugă şi o parte de satiră, de gros umor ţărănesc, personajele secundare, ţiganul fierar sau orăşeanul, babele din sat, moara şi morarii, fiind luaţi în zeflemea. De asemenea, deseori nevoile rimei duc la anumite împerecheri de cuvinte fără rost, de dragul doar al sonorităţii.

Cu toate aceste adaosuri, „Pluguşorul“ conţine şi valoroase elemente de informare istorică, pe care vom căuta să le subliniem. „Pluguşorul“ pune în scenă un agricultor ideal, care poate fi Bădica Troian, accidental un „ficior de ghinărar“ ; dar de cele mai multe ori este însuşi „jupînul gazdă“ sau „găzdaru“. Acest agricultor ideal ne este înfăţişat luînd hotărîrea de a pleca la arat

și punîndu-și întrebarea unde să are. „Cum a sosit acasă, / pe plugari i-a pus la masă / și s-a gîndit și-a cugetat : / unde-ar merge la arat ? Seama bine și-a luat, / plugurile și-a gătat, / plugarilor că le-a dat / și s-a pornit la arat, / pe dealul Galileului, / care-i place griului.“ [3]

Nu e deci vorba de un sătean care își are locuri în stăpînire statornică, ci de unul care abia se întreabă unde trebuie să are. Deci de o agricultură „itinerantă“. Tot astfel procedează și „Bădica Troian“ : „s-a sculat mai an, / Bădica Troian, / și-a încălecat / p-un cal învățat, / cu nume de Graur, / cu șeaua de aur, / cu frîu de mătasă, / cît vița de groasă, / Și-n scări s-a ridicat, / peste cîmpuri s-a uitat, / ca s-aleagă loc curat, / de arat, de semănat“ [4].

În terminologia populară poartă numele de „cîmp durat“ pămîntul nedesțelenit, imensul izlaz încă nepus în cultură. Pentru a-l folosi agricol, acest cîmp durat trebuie „curat“, curățit adică de buruieni și pietre, obținîndu-se astfel un „cîmp curat“. Pe întinsul izlazului, lui Bădica Troian i-ar plăcea, deci, să găsească un loc gata curat, ca să nu aibă de făcut munca de curare prealabilă și să poată intra de-a dreptul cu plugul.

Cîmpurile „durate“ și „curate“ apar constant în „Plugușor“, rima bogată ajutînd la memorarea versurilor, chiar după ce sensul lor s-a pierdut. Avem deci de-a face cu o rămășiță „arheologică“ în vorbire, păstrarea unei sonorități fără de înțelesul ei originar. Idealul cîmpului imens, în care agricultorul este presupus a fi liber să aleagă, la bunul lui plac, întinderi oricît de mari, revine insistent, cum este dealtfel și firesc în orice producție folclorică a unor sate devălmașe : „arară pîn se săturară“ [5] ; sau : „cît cu ochii cuprindea, / brazdă neagră răsturna“ [6] sau : „și-au arat de dimineață pînă-n seară / și-au răsturnat un corn de țară“ [7].

---

[3] S. Fl. Marian, *Sărbătorile primăverii*, vol. I, pag. 83.
[4] G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare*, p. 145.
[5] Gr. Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, vol. I., p. 141.
[6] *Ibidem*, vol. II, p. 1489.
[7] S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 34.

Dar se spune și : „ieșirăm la cîmpul mare, / cam în răsărit de soare / și pămîntul îl măsurarăm, / măsurarăm și ararăm“ [8]. Măsurarea apare aci oarecum anacronic, deștelenirea liberă făcîndu-se fără măsurătoare, necesară doar la terenurile lotizate și distribuite, nu la cele de liberă ocupație.

Pentru a sublinia imensitatea terenurilor puse în cultură, „Plugușorul“ recurge și la descrierea zilelor de arătură : „Au arat joile, / piscurile ; / marțile, / hîrtoapele, / cît îți luau vederile“ sau : „arară miercurile și joile, / în toate părțile, / cît cu ochii cuprindeau“ [9].

Acestui cîmp pus în deștelenire, în proporții exagerate pînă la gigantic, constant denumit „cîmp durat“, „cîmp curat“, i se adaugă de dragul rimei și un „măr rotat“ ; „Ș-apoi au plecat, / s-au dus la arat, / la cîmpul durat, / la măru-rotat“ [10] ; sau : „și-au pornit la arat, / la arat la semănat, / la mărul rotat, / la cîmpul curat, / c-au auzit că-i bine de arat : / nu-s cioate de aninat, / nici gîrle de înturnat“ [1]. Preferința pentru cîmpul durat față de curăturile din pădure este clar arătată : „nu-s cioate de aninat“, de care adică să se anine fierul rariței. Uneori rimele de „durat“ și „curat“ apar deformate și fără sens, ca o simplă sonoritate. De pildă, „la cîmpul vărat, / la mărul durat, / unde-i bine de arat / și mîndru de semănat“ [12]. Uneori, în batjocură, locul ales în loc să fie imens, e arătat dimpotrivă ridicol de mic : „un deluț ascuțit, / ca o muchie de cuțit“ [13].

---

8 Tocilescu, *op cit.*, vol. I., p. 139.

9 *Ibidem*, p. 141. Tot astfel găsim : și-au arat joile, văile ; / marțile, frunțile ; / miercurile, piscurile, / vinerile, stîncile ; / sîmbetele, apele“ (Tudor Pamfil, *Agricultura la români*, p. 30). „Au arat dealurile, miercurile, / chiscurile, joile, / văile munților“ (Pamfile, *op. cit.*, p. 31).

10 G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 148.

11 Pamfile, *op. cit.*, p. 31. Tot astfel „La mărul rotat, / la cîmpu curat, / unde i-o venit mai bine de arat“ (Tocilescu, *op. cit.*, p. 1476) ; „A plecat la arat, / la cîmpu curat / (*ibidem*, p. 1477) ; sau : „Și-a purces la arat, / la măru rotat, / la cîmpul curat, / c-acolo au auzit că-i bine de arat“ (Pamfile, *op. cit.*, p. 31).

12 G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 141.

13 *Ibidem*, p. 148 și Marian, *op. cit.*, p. 38.

O amintire a tehnicii vechi, aceasta deosebit de interesantă, o putem găsi şi în versurile următoare : „Şi-a plecat din nou la arat şi la brăzdat, / tot mai mult în lungul vîntului, / încotro e îndemînă voinicului“ [14]. La prima vedere, operaţia aratului nu are nimic de-a face cu direcţia de bătaie a vîntului. În realitate aratul se face în vederea semănatului, iar semănatul se face într-adevăr mai la îndemîna voinicului dacă vîntul îi bate din spate, astfel că sămînţa aruncată cu mîna să nu fie purtată de vînt în lături, ci mereu drept în faţa plugarului.

Dar faptul că plugarul îşi poate alege pe cîmpul durat o bucată de loc după bătaia vîntului, arată că el nu ară un loc anume, un lot cuprins între alte loturi, un lot cu haturi deci, ci un loc insular în mijlocul unui izlaz pe care şi-l poate alege astfel încît plugul să are în direcţia care se potriveşte mai bine cu bătaia vîntului din ziua aceea. Agricultura descrisă în „Pluguşor“ este deci cea a desţelenirilor libere, în tehnica itinerantă, sortită să dispară din practica noastră agricolă încă din vremea Regulamentului Organic.

Dar în „Pluguşorul“ găsim şi amintirea unei perioade încă mai vechi, cînd agricultura se făcea în defrişare, adică în „grădini“ pe anume „locuri“ cu alte cuvinte în curături stăpînite locureşte, asupra cărora plugul nu revine decît după un anume număr de ani de lăsare în paragină, spre înţelenire. Astfel găsim : „a arat miercurile, / piepturile ; / joile, văile, / vinerile, grădinile“ [15]. Sau : „joile, văile ; miercurile, gropile, c-aşa erau locurile“ [16] sau : „a ieşit într-o grădioară / să facă oleacă de cercătură / de arătură“ [17]. Sau : „vom ara, dar iată cum : / în seara de sfînt Vasile / am dat de nişte movile, / prăsite, înţelenite, / de mulţi ani nelocuite“ [18].

Dominantă rămîne totuşi imaginea cîmpului durat şi operaţiile aratului sînt arătate totdeauna a fi cele ale desţelenirii. Ruperea ţelinii nu se putea face decît cu

[14] Pamflie, *op. cit.*, p. 31.
[15] *Ibidem*, p. 32.
[16] Tocilescu, *op. cit.*, p. 139.
[17] Pamfile, *op. cit.*, p. 32.
[18] Marian, *op. cit.*, p. 33.

pluguri grele, cu multe perechi de boi, mai multe decît putea de obicei să aibă un singur gospodar. Pentru a putea face față, plugarii formau „tovărășii de plug“ asociindu-se mai mulți laolaltă. Dar în „Plugușor“ agricultorul ideal este socotit a avea în grajd numărul de boi necesari, adică de obicei 12, uneori aceștia ridicîndu-se la 24 ; sau încă mai exagerat, 12 pluguri, fiecare cu boii și plugarii lui. Boii sînt, evident, descriși laudativ : „din ocol a luat 12 boi bourei, / în coadă codălbei, / în frunte țintărei, / în trup de-o mie de lei“[19]. Sau : „la ocol au alergat / ș-au scos 12 boi / dintre cei mai buni, de soi“[20].

Cînd este vorba să se descrie fiecare pereche de boi în parte, „Plugușorul“ e mai modest, enumerînd cel mult trei perechi : „boii dinainte, / cu coarnele poleite ; / boii din mijloc, / cu coarnele de foc ; / boii de la roate, / cu coarnele belciugate“[21]. Uneori sînt descrise doar două perechi : „cei dinainte / îi mîna Axinte ; /pe cei dinapoi, / îi mai mînăm și noi“.

Plugul, ca unealtă, este descris și el tot ca un plug desăvîrșit, cu piese de fier și din lemn întărit în foc. „Cu plug ferecat, / cu cateni de fier legat, / cum este bun de arat“[22]. Sau : „Un plug bine împănat și tot cu fier ferecat“[23], „plug ca al nostru, / mîndru și rotat, / nu v-a mai umblat ; cu jugurile răglăite, /cu tînjelile pîrlite, / cu răsteile oțelite /“[24] „pluguri cu săgeata împe-

---

[19] G. Dem. Teodorescu, *op cit.*, p. 148. Vezi și p. 154. Tot astfel : „plecarăm într-o sfîntă joi, / cu plugul cu 12 boi“ *(ibidem*, p. 145). „S-a sculat de sîntul Vasile / și-a plecat la arat cu plugu cu 12 boi“ (Tocilescu, *op. cit.*, p. 1489, 1492, 1476 etc.) 24 de boi. in versurile următoare : „Plecat-a cutare / într-o sfînta zi de joi, / la plugu cu 24 de boi“ (G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 141).

[20] G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 139. Tot astfel : „boii dinainte cu coarnele poleite ; / boii de la roată / cu coarnele belciugate ; / cei de pripor / cu coarnele de cositor“ *(ibidem*, p. 141).

[21] Pamfile, *op. cit.*, p. 31, sau : „boii cei de dinainte aveau cîte o stea în frunte ; / cei de la roate, / cu coarnele împreunate“ (*ibidem*, p. 32).

[22] G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 139.

[23] *Ibidem*, p. 144.

[24] Tocilescu, *op. cit.*, p. 1493.

nită, / pe brazdă gătită, / pluguri cu săgeata împănată, / de vreo opt meşteri lucrată“ [25].

Este deci vorba de un plug de lemn, căruia i se adaugă „pene“ şi care se „ferecă“, avînd însă şi „săgeata“, adică fierul lat de fier. De cormană nu se face însă pomenire : e deci vorba de un plug de tip rariță, nu de un plug răsturnător de brazdă.

În realitate, oricît l-ar face „opt meşteri mari“, un asemenea plug se sfarmă uşor în timpul muncii de desțelenire. „Pluguşorul“ nu lipseşte de a scoate în relief acest fapt. Uneori cu intenții de batjocură, arătînd că acest plug atît de bun se sfarmă chiar cînd dă de un „os de rîmă“. Astfel : „şi-a ajuns plugul într-un os de rîma / şi s-a facut mii şi fărîmă“ [26]. Chiar plugului şi repararea lui : „iată ce s-a întîmplat : / plugarii plugu au stricat, / la meşter de grabă l-au dat, /fiarele la ferecat, /plugu gata l-au şi dat“ [27].

Uneori repararea plugului e mai dificilă : gospodarul trebuie să alerge la oraş să caute meşter sau măcar în sat să găsească fier pentru meşterul local, înfățişat ca „neamț“ dar cele mai deseori ca „țigan“, ambii descrişi fantezist şi cu ironie : „au plecat pe ulița mică / şi n-au gasit nimică. / Şi-au plecat pe ulița mare / şi au găsit fier de nouă parale / şi au făcut multe pluguşoare, / cu grindeiul policăit, / cu boldul de mărgărit, / cu plazul de tei“ [28]. „Şi nu s-a aflat nimeni să-l dreagă ; / numai Chifirigiu Catargiu, / din fundul pămîntului, / cu ciorapi pestriți, / cu luleaua-n dinți. / cu ciocanul ciocănea, / cu pila pilea, / plugu-n brazdă că mergea“ [29]. „Atunci iată c-a ieşit Faraon cel Mare, / cu barosul în spinare / şi cu foi în picioare ; / şi s-a dat iute a foi, / fierele-a le

---

[25] Pamfile, *op. cit.*, p. 30.

[26] *Ibidem*, p. 31. „Şi-a aninat plugul într-un os de rîmă şi s-a făcut tot fărîmă“ (Marian, *op. cit.*, p. 34).

[27] Tocilescu, *op. cit.*, p. 1490.

[28] Pamfile, *op. cit.*, p. 31.

[29] *Ibidem*.

oţeli. / Şi foi şi oţeli, /plugu-ndată îl tocmi“ [30]. „Două trei ciocane-i trîntea, / pluguşorul mi-l dregea“ [31].

O verificare pe care o mai putea cere „Pluguşorului“ este de a vedea dacă plugul acesta este într-adevăr o „rariţă“ sau un plug propriu-zis ; adică dacă răstoarnă sau nu brazda.

Tradiţia rariţei este încă prezentă în cîteva versuri. De pildă : „Şi curînd s-au apucat, / cîmpul neted de arat, / în lungiş şi curmeziş“ [32]. Deseori însă confuz amestecată cu prezenţa plugului ,căci se afirmă că brazda este „răsturnată“ : „Ararăm, ararăm, brazdă neagră revărsarăm“ ceea ce se poate totuşi referi şi la o rariţă cu cucuri, care „revarsă“ fără să „răstoarne“ pămîntul ; ceea ce nu mai poate fi cazul cînd e citată „răsturnarea brazdei“ şi în contradictoriu e menţionat şi aratul în cruciş : „Ajungînd şi începînd, / a brăzdat şi arat, / în lungiş şi-n curmeziş, / brazdă neagră-a răsturnat“ [33].

Alteori însă nu apare decît brazda răsturnată, cînd deci e vorba de un plug cu cormană : „Brazdă neagră răsturnarăm“ [34], „ziua toată a lucrat, / brazdă neagră-a răsturnat“ [35].

În ce priveşte semănatul „Pluguşorul“ ne arată că se semăna pe brazda răsturnată cu „grîu de vară“, aşa-numita „ghircă“, adică numai în semănătură de primăvară, punîndu-se în pămînt grîu „roşu“, „arnăut“, uneori amestecat cu secară, alteori „curat“. De dragul rimei şi cu intenţii de ironie este pomenit şi grîul amestecat cu negară : „brazdă neagră răsturna, / grîu de vară semă-

---

[30] Marian, *op. cit.*, p. 34. Tot astfel : „plugul i s-a stricat, / la ficiorul Gălăoaiei a strigat, / feciorul Gălăoaiei s-a înfăţişat / cu ciocanu-n mînă, / cu pila-n gură. / Cu ciocanul ciocănea / şi cu pila pilea, / brazda mai bine mergea“ (Pamfile, *op. cit.*, p. 32).

[31] Pamfile, *op. cit.*, p. 31.

[32] G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 145. Tot astfel : „Îndată s-au apucă să are / în lungiş şi-n curmeziş“ (Pamfile, *op. cit.*, p. 34). se are cîmpul / în cruciş şi curmeziş“ *(ibidem*, p. 1492). „Se apucă să are / în lungiş şi curmeziş“ (Pamfile, *op. cit*, p. 34). „Ajungînd şi începînd, / a brăzdat şi a arat / în lungiş şi-n curmeziş“ *(ibidem*, p. 38).

[33] G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 140.

[34] Marian, *op. cit.*, p. 26, 34.

[35] Tocilescu, *op. cit.*, p. 1476.

na, / grîu de vară cu negară, / să răsară pînă-n seară ; / cu dreapta semăna / și cu gura blestema, / să dea Dumnezeu o ploaie / să crească grîul mai tare"[36].

Grăpatul, tăvălugitul sînt și ele pomenite ; Bădica Troian pleacă de acasă cu uneltele necesare tăvălugitului : „Și-și luase bădișorul, / tăvala și plugușorul"[37]. „După ce-l ararăm, / îl grăparăm"[38]. „Pogoniciul îl punea, / de grabă și mîntuia"[39] „cu mîna îl semăna, / cu grapa-l netezea"[40].

Totuși în unele variante se specifică clar că e vorba de „grîu negrăpat" care dă totuși roade bune.

Un argument în favoarea tezei că semănatul se făcea îndeosebi primăvara este faptul că plugușorul nu menționează niciodată vremea iernii. Abia s-a terminat semănatul, mai „trece o lună, o săptămînă" și plugarul se duce la cîmp să vadă dacă i-a răsărit grîul. Uneori timpul de la semănat la răsărit e precizat : „Acasă cînd venea, / la jupîneasă privea, / o lună la ea ședea" și apoi pleca să vadă „semănăturile făcute, grîul de e copt, de-i pîrguit"[41]. Este desigur și aci aceeași exagerare, aceeași urare de bună reușită, care n-ar fi avut însă ce căuta în forma aceasta dacă s-ar fi practicat curent însămînțarea de toamnă, în tarlale dezimirștite, adică de o agricultură practicînd rotația și asolamentele agricole.

---

[36] G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 139. Tot astfel : „după ce-l ararăm, / îl grăparăm / și grîu curat semănarăm, / grîu de vară, / făr' secară, / să răsară-n primăvară" (*ibidem*, p. 139). „Grîu de vară semăna, / grîu de vară fără secară, / arnăut de cel mai mare" (*ibidem*, p. 141). „Brazdă neagră-a răsturnat / și prin brazdă-a semănat / grîu mărunt și grîu de vară. / deie domnul sa răsară" (*ibidem*, p. 145). „Brazdă neagră-a răsturnat, / grîu de var-a revărsat, / grîu de vară cu secară, să răsară pînă-n sară... / grîu *mărunt* arnăut". „Brazdă neagră răsturna, / grîu de vară semăna etc.". „Grîu de vară, arnăut / a dat domnul, s-a făcut" etc.

[37] *Ibidem, op. cit.*, p. 148. Marian, *op. cit.*, p. 38

[38] Marian, *op. cit.*, p. 139.

[39] *Ibidem*, p. 145 .

[40] Tocilescu, *op. cit.*, p. 1489.

[41] G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 154.

Dealtfel plugarul e arătat a avea şi alte ocupaţii decît cele ale plugăriei. Deseori el pleacă la vînătoare, abătîndu-se întîmplător pe la locurile semănate : „Sus la munte a plecat,. / sus la munte la vînat. / De vînat el n-a vînat, / ori şi cît s-a zbuciumat... / dar degeaba n-a umblat, / căci în sine-a cugetat / şi îndată mi-a plecat / la grîul cel negrăpat. / Şi cum a sosit, / îndată a zărit / că grîul cel negrăpat / era mîndru şi curat". Ia deci trei fire de grîu pe care le aduce acasă la soţie şi cari „luminează casa".

În afară însă de aceste realităţi ale vieţii plugăreşti de toate zilele, care pot fi datate istoriceşte ca amintind situaţii de pe la mijlocul veacului trecut şi care apar mai mult sau mai puţin confuz, mai este încă o realitate, pe care poezia populară se fereşte cu tot dinadinsul a o pomeni în „Pluguşor" : este lupta cu boierul stăpîn al moşiei.

Faptul este uşor de înţeles : „pluguşorul" e o descriere idealizată, potrivită unui prilej de sărbătoare, visînd despre o agricultură ideală, adică aşa cum îşi dorea să o poată face săteanul : o agricultură liberă, fără boier stăpîn, pe pămînturi infinit întinse, cu boi buni, cu pluguri bune, cu sămînţă bună, fără angaralele, frămîntările şi durerile vieţii reale.

Se amestecă desigur şi o amintire idealizată a unor vremuri încă mai vechi, cînd bogăţia săteanului erau vitele, cînd pămîntul era tot izlaz şi agricultura se făcea „pe alese", în mici petece mutătoare iar nu ca în ultimele secole, cînd moşia era a boierului, care o desţelenea şi o punea sub plug în întregime.

Adevărul istoric este că procesul de desţelenire a cîmpurilor s-a făcut în condiţiile satului aservit, deci cu o ţărănime care lupta împotriva unui boier care revendica o cît mai mare suprafaţă agricolă, muncită cu claca ţăranilor. Lumea fără boier, lumea izlazurilor nesfîrşite, puse în lucrare de ţăranii liberi, era deci doar o lume de vis, pe care zadarnic o dorea înfăptuită aievea ţărănimea noastră de pe acele timpuri de cînd datează amintirile „Pluguşorului".

case și ele tot „naționale“ cu turle, cerdacuri, clopotnițe de mănăstiri, clopoței și gropnițe, stil Antonescu.

N-am putea avea decît cuvinte de laudă pentru izbînda acelor creatori de modă, dacă din nefericire arta aceasta „națională“ n-ar fi înfiorător de urîtă. Țărănescul e un fapt estetic viu, de fermecătoare creație permanentă. „Naționalul“ e seria fabricată industrial și anapoda. Te uiți la un costum național, și te întrebi, de unde o fi ? Să fie haină de Gorj ? Ia, este din Muscel. Să fie din Muscel ? Marama e din Gorj. Dar fota ? Din Banat. Opincile de la Mociorniță. E un fel de pot-pouri de costume, anost și fals, uneori de-a dreptul jignitor cînd e purtat de doamnele cu tocuri lungi dansînd tango, monstruos cînd la necunoașterea duhului țărănesc se adaugă lipsa de bun-gust, cum e cazul stilului Brumărescu, un adevărat atentat la bunul renume al țăranului român. Originea acestui stil „național“ se vede cît de colo. El se naște dintr-un sentimentalism de paradă pentru o pătură socială în fond disprețuită și, în tot cazul, nu cunoscută. Stilul național aparține acelei vaste încercări de a transforma civilizația noastră după tehnica și chipul carelor alegorice : „Aici e Traian și Dunărea“ ; aici e „Mihai Viteazu“ ; aici „surorile înstrăinate venind la sînul mamei lor România“, aici e „Dorobanțul“ și, în sfîrșit, „ăsta e un țăran“. Evident țăranul vine cîntînd din frunză, ca Ciorobea, marșul din *Aida*, are fluier la brîu, căciulă, panglicuțe tricolore și o Rodică după el.

Stilul acesta „național“, făcut iar nu născut, a trecut însă la mahala și de acolo la protipendada satelor. Mergeți într-un sat din jurul Bucureștilor ; veți vedea acolo cele trei costume neted deosebite. Bătrînele poartă îmbrăcămintea țărănească ; fetele sînt în muselin de culori strigătoare ; iar „domnișoarele“, adică fata popii a mai mare și a mai mică, fata învățătorului și a chiaburilor umblă „național“. Cu mare mirare regăsești la țară pînă și modelele uitate „naționale“, de pildă vechiul costum al trupei lui Moceanu, cel care a lansat prin cabareturi Banu Mărăcine, a pus fetelor căciuli de mocani în cap și le-a încrucișat pe pulpe nojițe tricolore cu clopoței.

Iată dar că orașul se vădește a fi uneori stricător chiar atunci și mai ales atunci cînd e plin de intenții

SOC

bune. Acuma se întîmplă ca în unele județe opera de ridicare culturală și de „naționalizare“ să fi început mai din vreme cînd țărănimea era încă plină de vigoare. De pildă în Muscel, județ unde analfabetismul nu ne este prea rușinos. Ei bine, aceste județe sînt tocmai cele mai paradoxale. Aparent sînt pur țărănești. Toți intelectualii, de pildă, indiferent de culoarea politică, toți cei din „elită“ umblă îmbrăcați „ca Mihalache“. Dar țărănia propriu-zisă e aproape stinsă. Acolo se cîntă „național“: însă coruri de Vidu, Cucu, Oancea. Se spun ghicitori, însă din culegerile tipărite. Vechiul strat țărănesc e de mult mort. Iar costumul lui Mihalache e lămuritor: e un tipic costum „național“. Pantalonii sînt de croiala nemțească, însă albi, cu dungă; vesta e de stofă, însă croită cu gulerul după asemănarea hainelor cazone sau ale seminariștilor; haina e pur nemțească. Numai cămașa, scoasă afară, e țărănească. Dar și aceea, nu e orișice cămașă, ci o cămașă „națională“. Stilul acesta a fost și el făcut și răspîndit, cu bună-știință, prin propaganda, de la Dobrescu-Argeș începînd și pînă acuma, (ca și costumul schilăresc al Olteniei, dealtfel). Fără îndoială însă că vigoarea țărănească de acolo, deși nu a supraviețuit pînă astăzi statului nostru cultural, a avut destulă tărie ca să imprime costumului „național“ un caracter plăcut, să-l retărănizeze, după cum, de pildă, și orașul Cîmpulung s-a păstrat pînă astăzi cu un caracter unic, adevărat țărănesc, nu numai sătesc, atît în privința arhitecturii sale, cît și în privința organizării în moșnenie umblatoare pe 42 moșii. (Asta e altă poveste).

Mărturisesc că-mi aduc aminte de cuvintele unui bocet hunedorean: „draga maichii, după tine, îmi pare și rău și bine“, căci problema ce mi se pune mă aruncă în îndoială: calea viitoare a prefacerilor noastre culturale care va fi? Și de partea cui să mă dau în lupta de moarte ce se începe? Să fie aceea a mitocaniei? Să fie aceea a costumului „național“? Nu e păcat de Dumnezeu să se piardă comoara de bun-gust a țărăniei? Sau poate țărănia va fi destul de puternică și noi destul de cuminți ca să lăsăm să se nască un nou stil, în felul celui muscelean? Să ajutăm o asemenea transformare ca să scăpăm ce mai e de scăpat? Dar dacă nu vom

face astfel nimic altceva decît să grăbim moartea țărăniei ?

Hotărît lucru : problema e destul de complicată și nu ne poate părea deocamdată decît „și rău și bine“.

FOLCLOR „AUTENTIC“ ȘI FOLCLOR PROFESIONAL

S-ar părea că toată lumea este de acord să constate că folclorul care se practică astăzi, în cantități masive, la televiziune, radio, pe scenele sălilor de spectacole și în toate Căminele Culturale nu mai este un folclor „autentic“, ci unul degenerat, „poluat“ ; adică de prost gust.

Problema e destul de importantă ca să merite o analiză mai atentă. O pusesem încă de multă vreme, din 1934, într-o notă cu caracter polemic, intitulată *Prilej de îndoială* (pe care am și reprodus-o în volumul de față) în care explicam stricarea vieții noastre folclorice printr-o influență nocivă exercitată de pătura urbană asupra satelor. Această problemă continuă a se pune încă și astăzi, după aproape o jumătate de veac, într-o formă atît de agravată încît dă de gîndit nu numai profesionaliștilor folclorului ci și, în genere, întregii noastre opinii publice.

Majoritatea oamenilor deplîng deci o decădere a gustului folcloric, datorită prezentării în public, pe căile mass-medi-ei, a unor exemplare „neautentice“ și socotesc că s-ar cuveni o mai severă critică în alegerea a ce se răspîndește în masă sub numele de „folclor“. După cum de asemenea, sînt de părere că și din magazinele noastre de „artizanat“ ar trebui eliminate produsele așa-zis „etnografice“, care se dovedesc a fi de cel mai lamentabil prost gust.

Fenomenul este, dealtfel, general, răspîndit fiind pe tot globul, pretutindeni apărînd așa-numitele forme „chici“ ale culturii, în succesivele lor etape de degradare progresivă, pe măsura trecerii la producția industrială de serie.

Reducerea problemei la o stricare a „gustului public" nu constituie însă o suficientă explicație, căci această stricare ridică ea însăşi o problemă ce se cere explicată, nu numai din punct de vedere estetic, ci și sociologic, așa cum se cuvine ori de cîte ori avem de-a face cu fenomene de masă.

O primă explicație ce se poate înfățișa este că asistăm la o schimbare structurală, radicală, a societăților noastre, datorită căreia viața rurală dispare, clasa muncitorilor agricoli scăzînd catastrofal : de unde forma, pînă mai deunăzi, majoritatea absolută a populației țării, a ajuns azi să nu mai cuprindă decît sub 50%, în unele țări puternic industrializate, doar 4%. Masele rurale s-au deplasat spre orașe, care au cunoscut astfel o creştere gigantică. S-a numit acest fenomen „proces de urbanizare" ,cu tendința ca întreaga populație a țării să devină urbană. În realitate, orașele au crescut ca număr și ca volum de populație, dar au suferit simultan și un proces invers, de „ruralizare", în sensul că populația nou imigrată în urban e de recentă origine rurală și, ca atare, vine cu mentalitatea, cu psihologia și gusturile ei rurale. La prima vedere, s-ar crede că rezultatul ar putea fi o „folclorizare" a vieții urbane. În fapt însă procesul este altul : noii imigrați în urban încetează rapid de a fi rurali, fără însă să devină, de îndată, urbani, ci trec printr-o fază intermediară, de ezitare între ce au apucat să trăiască la sat și ce nu au învățat încă să trăiască la oraş.

Procesul acesta de urbanizare, amestecat cu cel de ruralizare, dă naştere unor serii de fenomene sociale foarte neplăcute, care au și format subiectul unor analize sociologice, amănunțite şi lămuritoare.

În 1939, în studiul de care vorbeam, am subliniat primejdia unei posibile „mitocănizări" a folclorului. Mă gîndeam la fenomenul „mitocului" care, după cum se ştie, este o sucursală a unei mănăstiri centrale, călugării din mitoc avînd dorința să imite viața călugărilor din centrală, dar nereuşind să o facă decît degradat, „mitocăneşte". În acest sens, „mitocănia", ca fenomen de primire a unei culturi în forme degradate, era existentă nu numai în suburbiile oraşelor ci și în lumea ru-

rală. În zilele noastre, aceste localităţi rurale îşi pierd caracterul lor rural, urbanizîndu-se văzînd cu ochii. Se instalează acolo mici puncte industriale, se construiesc „centre civice“, se clădesc locuinţe de tip bloc, se echipează localităţile cu şcoli, spitale, magazine de tot felul, cu Cămine Culturale etc., astfel că întreaga populaţie este obligată să lepede vechile ei deprinderi şi să adopte altele noi. Ceea ce nu se poate fără crize şi fără rebuturi.

Este un preţ care trebuie plătit dacă vrem să asigurăm maselor mari dreptul la o viaţă de stil modern, beneficiind de toate avantajele ei. Dacă ar fi să plătim aceste avantaje certe cu o pierdere a folclorului „autentic“, prin stricarea gustului care era atît de „bun“ înainte vreme, nu am avea dreptul să ne plîngem. Cel mult am putea spera că, pe măsură ce lucrurile se vor aşeza în matca lor cea nouă, oamenii se vor ridica la un nivel cultural de tip modern, aşa cum îl asigură astăzi toate centrele urbane, după ce reuşesc să lichideze „centurile de mizerie“ ale „bidonville“-urilor şi „favele“-lor, care constituiesc lepra de azi a oraşelor în curs de a deveni megalopolisuri.

Între timp, masele recent urbanizate mai duc dorul folclorului. Nu toţi : căci mulţi dintre ei manifestă, dimpotrivă, o oroare faţă de viaţa lor rurală anterioară, exagerînd în direcţia urbanizării cu orice preţ, socotind pe rurali ca pe nişte rude sărace de care ţi-e ruşine şi de care e bine să uiţi pînă şi că există. Dar cei care mai simt încă viu în ei ruralul tînjesc după folclor. Cît de cît, mai folosesc unele ritualuri de botez, de nuntă, de înmormîntare, copiii lor mai colindă prin case şi tramvaie, la cîte un chef le place să asculte tarafuri de lăutari, cu romanţe de inimă albastră spuse „la ureche“ şi se simt bine ascultînd la radio şi televizor muzică populară, în loc de „clasică“.

Dar existenţa în masă a acestui public amator de folclor a dat naştere unui fenomen social cu totul nou, cel al profesioniştilor folclorişti, aşa-numiţii „rapsozi“, care de fapt sînt „rapsozi de mass media“, asupra cărora se cuvine să ne oprim.

SOC

Asemenea „rapsozi" profesionişti în vechea noastră cultură folclorica nu existau. Folclorul românesc era pînă mai deunăzi un folclor anonim, adică practicat de toată lumea, temele lui fiind transmise oral, în cadrul unor grupe sociale restrînse, printr-un proces de contaminare de la om la om, aşa cum am arătat în teoria mea despre „obştiile pe bază de tradiţii difuze." Numai cu totul excepţional se întîmplă ca un ţăran să cînte de unul singur, „ca pe deal". În aproape totalitatea cazurilor, el cînta, povestea şi juca în mijlocul unui public şi numai în anumite prilejuri de adunare în colectivităţi mai mari: alaiuri de nuntă, de înmormîntare, de colind sau rituri agrare. Ce povesteau sau cîntau astfel de emiţători de folclor era controlat de către auditorii lor, care ştiau şi ei temele folclorice şi apreciau la alţii darul de a improviza, de a îmbrăca în forme noi, temele tradiţionale. Este absolut cert că de îndată ce prilejurile de formare a acestor grupuri sociale nu se mai ivesc, folclorul dispare. Sau, mai bine zis, se transformă din manifestare spontană în actorlîc, văduvit de sensul şi funcţiunea lui socială cea veche.

Adevărul de bază, care nu trebuie pierdut din vedere, atunci cînd este vorba de „autenticitatea" folclorului, este că folclorul, în viaţa culturală a colectivităţilor noastre rurale, pe vremuri analfabete, nu era un prilej de simplă distracţie, ci avea un rol efectiv, foarte important, deseori de caracter ritual. De îndată ce acest rol dispare, folclorul el însuşi dispare, textul, melodia, dansul ajungînd a nu mai fi decît piese de muzeu.

Cînd în hora satului nu se mai adună, în gloată, tineretul — flăcăi şi fete — sub ochii privighetori ai părinţilor, ci se mută pe scena Căminului Cultural, cînd bocitoarele nu mai cred că bocetul lor foloseşte celui decedat în drumul său spre lumea de apoi, cînd nuntaşii nu mai sînt convinşi că tot ce spun şi fac asigură buna căsnicie viitoare a mirilor, cînd căluşarii încetează de a fi magicieni care se leagă, în ceată de 7—9 sau 11 oameni, pentru ca, timp de nouă ani, între Paşti şi Rusalii, să nu doarmă decît în tinde de biserici şi să nu joace căluşul decît pentru a vindeca pe cei bolnavi de boli „rele", ei se transformă în trupă de balet, cu cît

mai mulți dansatori, primind și copii între ei, încît călușul încetează de a fi căluș și devine un spectacol care poate fi arătat și în străinătate, ca exemplu de virtuozitate coregrafică.

Sau ca să fie încă mai clar: „cîntecu' lui 907", pentru cel care îl cînta pe vremuri, ca și pentru cei ce-l ascultau, era un act de răzbunare, de cumplită blestemare, făcută cu ură împotriva celor care uciseseră lumea în sate; pe cînd pentru ascultătorii de astăzi, el nu mai poate fi decît cel mult un document istoric sau un text literar, ca oricare altul.

Cu alte cuvinte, folclorul cel real era eminamente neprofesional, avînd de îndeplinit un rol social efectiv. El moare deci odată cu moartea condițiilor sociale care îi dădeau naștere.

A fost deci o vreme cînd așa-zișii „rapsozi" de azi nu apăruseră încă, singurii profesioniști ai folclorului fiind doar lăutarii, organizați în „tarafuri", adică în mici grupuri de cîte 5—7 instrumentiști, dintre care unul „gurist", cîntînd pentru o clientelă restrînsă: la țară, cu prilejul unor anume ceremonii colective sau la hora satului, iar la oraș, în restaurante și grădini de vară, doar excepțional la sărbători rituale, pentru clientela foarte restrînsă a recenților urbanizați; a „mitocanilor" adică!

Repertoriul acestor tarafuri era deosebit de cel al țăranilor. Era tot „folcloric", adică transmis tot oral, de la om la om și tot „autentic"; însă autentic de un fel special, adică „profesional autentic", care nu trebuie confundat cu „autenticul țărănesc", adică cel folosit de țăranii neprofesioniști.

În majoritatea cazurilor, culegătorii de folclor au confundat aceste două tipuri de folcloruri „autentice", unul țărănesc și altul profesional, fiindu-le mai comod să culeagă pe cel lăutăresc decît pe cel țărănesc. Uneori culegeri de mare amploare și reputate a fi „clasice", precum cea a lui Gh. Dem. Teodorescu, au ca unică sursă de informație spusele unui singur lăutar. Era mai ușor de cules folclor din gura acestora, căci lăutarii erau profesional mai obișnuiți să cînte la cerere, fiind totdeauna gata să-ți scoată la iveală întreg repertoriul lor.

Pentru lăutar era firesc să cînte şi pentru acest gen special de „clientelă", care era folcloristul de meserie; mai ales dacă era un folclorist muzical, lăutarul îl putea considera ca fiind un coleg de breaslă, ba chiar ca pe un ucenic care doreşte să înveţe de la el meseria.

Dar folcloriştii se arată uneori foarte nerecunoscători faţă de aceşti maeştrii ai lor, învinuindu-i că ei sînt cei care strică folclorul, tot ce cîntă ei nemaifiind folclor „autentic", ci un folclor degenerat. Această părere este însă totalmente falsă. Ceea ce merită a fi lămurit. Folclorul lăutăresc este „autentic lăutăresc", adică un alt tip de folclor decît cel al ţăranilor, nicidecum o stricare a acestuia.

Deosebirile nu sînt între „autentic" şi „degenerat", între „frumos" şi „urît", ci doar între „profesional" şi „neprofesional". Sau, mai amănunţit spus, deosebiri între cei care cîntă, între repertoriile lor şi mai ales între publicul care îi ascultă.

Luîndu-le la rînd, aceste diferenţieri se arată astfel:

Mai întîi, lăutarii sînt obligaţi să înveţe a cînta la alte instrumente muzicale decît cele ale ţăranilor. Ei nu vor cînta din fluiere, bucium, din frunză sau solzi de peşte, ci din instrumente mai pretenţioase, precum cobză, vioară, gordună, nai, ţambal. A învăţa să cînţi la ele presupune o şcoală îndelungată. Lăutarii trebuie să ştie a le folosi în grup, adică în taraf, în stare să execute o muzică polifonică; ceea ce în ciclul de cultură muzicală ţărănească (cel puţin în cel nord-dunărean) nu se practică, ţăranii neobişnuind a cînta în cor decît sub directa influenţă a unui muzician cult.

Un taraf e obligat să cînte şi fără de public, polifonia implicînd executarea de multiple repetiţii pînă să poate fi pusă la punct. Un ţăran emiţător de folclor spontan nu va face niciodată repetiţii de învăţare şi perfecţionare a virtuozităţii lui.

Cîntatul în taraf, pentru un anumit public care plăteşte şi deci are pretenţii, presupune o profesionalizare şi în sensul de memorizare a unui repertoriu foarte bogat, în forme deplin cristalizate, ajunse fixe, încetînd astfel caracterul specific ţărănesc al necontenitelor va-

riații în jurul unor teme date, îndeobște cunoscute de toată lumea.

Dar ceea ce merită a fi îndeosebi semnalat e că lăutarii, cîntînd pentru a satisface gustul unui anumit public, se vor lăsa contaminați de acesta. Calitatea operelor cîntate de lăutari variază deci nu atît după gustul lor, cît după cel al clienților lor. E greșită afirmarea că lăutarii țigani au deformat folclorul nostru cel „autentic", splendid, prin folosirea unor exagerate „oftări" sentimentale. Adevărul este că această „stricare" a gustului nu e a țiganilor, căci și tarafurile (puține, totuși existente) formate din evrei, acuză aceleași defecte, atunci cînd cîntă pentru un public de cheflii, pe jumătate beți și deci sentimentali, romanțe de inimă albastră, cu oftaturi și versuri siropoase, care păstrează încă tonul desuet al versurilor Văcăreștilor, de acum două veacuri, care și ele par a fi anume făcute pentru lăutari, gen continuat pînă în zilele noastre, ca prilej de ascultare încă foarte prețuit de o anume clientelă urbanizată, suburbanizată.

Felul de a cînta al tarafurilor variază deci după clientela pentru care se cîntă. La țară, atîta vreme cît folclorul țărănesc continua a fi real și în plină viață, lăutarii apăreau numai în anume momente solemne. Căci nu numai „nuntă", dar nici horă și, în anumite zone folclorice nici înmormîntare, „fără lăutari nu se poate".

Prezența lor fiind „rituală", adică avînd de îndeplinit anumit rol în desfășurarea ceremoniilor colective, nu se poate abate de la tradiție. La nuntă, de pildă, taraful e chemat să cînte și să recite versuri la diversele momente ale ceremoniei: la bărbieritul ginerelui, la plecarea miresii de acasă, la intrarea în casa ei cea nouă, la plecăciunile adresate socrilor mari și mici, nașilor și mesenilor cărora li se cîntă baladele „ca la masa mare", sau la strînsul darurilor ș.a.m.d.

E de la sine înțeles că muzica și versurile ce se spun în asemenea ocazii nu sînt pe gustul țiganilor lăutari, ci pe cel al nuntașilor; căci orice abatere de la ritual sau de la gustul comun al participanților la nuntă este de îndată sever sancționată, lăutarii trebuind să asculte

orbește de ce pretind nuntașii că se cuvine să se spuie și să se facă. Lăutarii fiind plătiți în acest scop, ei trebuie să țină seama nu numai de ritual, ci și de gustul publicului lor.

Cu atît mai stringentă va fi această dependență a lăutarilor de gustul publicului și de necesitățile tehnice ale rolului lor, atunci cînd cîntă pentru ca o grupă de flăcăi și fete să poată juca la horă. Aci rolul lăutarilor e cu totul altul decît la nuntă. De data aceasta le e strict interzis de a spune versuri, rolul lor fiind numai de a cînta corect astfel încît să se poate executa diversele jocuri, fiecare cu ritmul său deosebit, „strigăturile", adică spunerea versurilor revenind exclusiv celor care joacă, fiind uneori comenzi de joc, alte ori versuri madrigalești adresate unei fete, sau un șir dialogat de strigături, aruncate de la grupul de fete la cel al băieților, în care se amestecă ironia și duioșia, declarațiile de dragoste, răbufnelile de orgoliu și gelozie. E o mică dramă dialogată în cadrul unui grup restrîns de tineri, care își are regulile ei stricte, în care lăutarii nu au amestec. Cînd un lăutar țigan îndrăznește a arunca și el o „strigătură", am văzut flăcăi care l-au plesnit, spunîndu-i „tu cîntă, că de strigat, strig eu".

Ca să te convingi că muzicanții de profesie nu cîntă o muzică pe gustul lor, ci pe al clientelei care îi plătește, e suficient să auzi un taraf de țigani cîntînd ciardașuri unguresti și vei constata că acestor țigani le lipsesc „țigănismele" noastre, care — fie spus fără supărare — exprimă gustul stricat al acelei clientele românești care s-a „mitocănizat".

Iată de ce este necesar să se intepreteze folclorul nostru cu multă băgare de seamă, căci atunci cînd culegerea e făcut în mod „steril", adică în laborator, fără pomenirea și analiza publicului ascultător, putem lesne fi induși în eroare, dînd pe seama lăutarilor o stricare de gust care este doar a clientelei.

Revenind acum la problema profesionalizării „rapsozilor de mass media", constatăm că publicul ascultător, cel care imprima pe vremuri gustul său folclorului profesional, a dispărut. La radio și la televizor se cîntă fără spectatori, orbește, singurul care poate interveni, dîn-

du-şi părerea, nu mai este un public de ţărani trăind folcloric, ci un activist cultural orăşean, care are ideile lui despre ce este şi mai ales ce trebuie să fie folclorul. Totul depinde deci de gustul acestuia şi nu de al celor care cîntă.

Desigur, acest funcţionar se mai documentează, uneori, şi la teren, fără să fie totuşi de meserie folclorist sau etnograf de bună meserie. Şi, mai ales, el este un „regizor", organizator de mărețe spectacole. Este un „maestru coregraf", care îi învaţă pe ţărani cum se joacă brîulețul, cu faţa la publicul din sală, regizează nunţi şi colinde, cu mari trupe, care îl ascultă orbeşte.

Şi, mai ales, el vede tot folclorul la o scară grandioasă. Un cor. o nuntă, nu e spectacol bun decît dacă cuprinde un cît mai mare număr de participanţi. Un cor trebuie să fie format din sute de oameni, la nevoie adunîndu-se laolaltă toate corurile dintr-un judeţ. Costumele purtate de aceştia trebuie să fie „frumoase" (după gustul regizorului) şi croite uniform, în serie industrială, iar nu „pestrițe", adică variate de la om la om în jurul unei teme care ea însăşi variază de la zonă la zonă.

Şi, mai ales, orchestra populară trebuie să fie şi ea grandioasă, cel puţin de formatul unei orchestre simfonice şi se cade să fie pusă sub bagheta unui dirijor, care nu mai îngăduie, ceea ce era regulă în vechile tarafe de cîţiva oameni, cîntînd o muzică „hot", adică „fierbinte", de improvizări continue, sub iniţiativa celui mai talentat din taraf, ci trebuie să fie pusă pe note, standardizate, astfel ca el, „maestrul", să poată bate tactul în mod solemn, dirijînd sîrbele cu aerul unui emul al lui Celibidache.

În asemenea orchestre populare nu lipseşte „guristul", care de data aceasta se numeşte „rapsod" şi încearcă a cînta nu numai cîntece de taraf ci şi cîntece care neam de neamul lor nu au fost cîntate cu acompaniament de orchestră şi, mai ales, se lansează în „strigături", care sună ridicol cînd sînt urlate în taraf de unul singur.

În concluzie, piere bunul-gust pentru că a pierit publicul care controlează curăţenia folclorului, acel pu-

blic care vedea în folclor ceva mai mult decit un „spectacol". Folclorul moare odată cu pierderea încrederii în el, prin „profanarea" lui, adică prin transformarea în profan a ceea ce înainte era „sacru". De fapt, în noile condiţii ale „folclorului spectacol", totul depinde de gustul celui care angajează pe stat de leafă folclorişti, transformîndu-i în profesionişti.

Folclorul „autentic" fiind astfel sortit să moară, e o întrebare în ce măsură ar mai putea totuşi folosi măcar ca punct de plecare spre o artă superioară. Aşa ceva este posibil şi dovada o avem în faptul că din romanţele populare italiene a ieşit Opera, din cîntecele ţărăneşti germane a ieşit muzica clasică, din cîntecele populare franceze muzica specific franţuzească, precum şi din flamengo-urile spaniole o foarte interesantă muzică de music-hall. Dar pentru o asemenea reuşită e necesară prezenţa unor genii muzicali, pe care zadarnic sperăm să-i recrutăm pe stat de leafă. Intervin aci alte împrejurări decît cele care ţin de voinţa sau dorinţa omului.

Dar dacă asemenea muzicanţi, dacă nu chiar „genii", măcar mari talente, vor apare, vom putea asista cu bucurie la fenomene promiţătoare, precum cel al lui Tudor Gheorghe sau al lui Gheorghe Zamfir.

SUMAR

PARTEA A II-A

LUCIAN BLAGA ȘI FILOZOFAREA DESPRE FILOZOFIA POPORULUI ROMÂN

PARTEA A III-A

MIRCEA ELIADE ŞI TEOLOGIA SATULUI ARHAIC ROMÂNESC

PARTEA A IV-A

PROBLEME DE SOCIOLOGIE A FOLCLORULUI